

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1

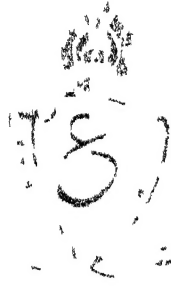
Class No. 150

Book No. 22130

Accession No. 121



نفسیات کی اصول



کتابخانه جامعہ اسلامیہ

نفسیاتی اصول

تصنیف

جیمس وارڈ ایس سی۔ ڈی (کنٹب)
آنزیری ایل ایل۔ ڈی (اڈنبرا) آنزیری ڈی۔ ایس سی (آکسن)
ترجمہ

مولوی معتمد ولی الرحمن صاحب ایم۔ اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعہ عثمانیہ

حیدرآباد دکن

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

کتابخانہ جامعہ اسلامیہ

یہ کتاب کیمبرج یونیورسٹی پریس کے ایٹن میکلن اینڈ کمپنی کی
اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے
بلع و شائع کی گئی ہے

فہرست مضامین نفسیاتی اصول

نشان	البواب	عنوان	صفحہ	صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۱	.	دیباچہ مصنف	۱	۶
۲	باب اول	نفسیات کی تعریف؛ ارسطو کی ذی حیثیت غفوریہ کی نفسیات	۷	۱۳
۳	" "	دیکھارت کی ذی فکر ذہن کی نفسیات	۱۵	۲۲
۴	" "	کارتیزیئر کی شنویت اور تجربہ کی روشنی	۲۳	۳۱
۵	" "	کارتیزیئر کی شنویت اور عقلیت	۳۱	۳۴
۶	" "	شعور اور تجربہ	۳۴	۳۸
۷	" "	تجربے کی صورت اور طریقہ کا سوال	۳۸	۴۰
۸	" "	نفسیات کا نقطہ نظر بحشیہ انفرادیت	۴۰	۴۳
۹	باب دوم	عام تحلیل؛ نفسیات اور علمیات	۴۳	۵۱
۱۰	" "	تجربہ کرنے والی ذات	۵۱	۶۰
۱۱	" "	حسیت	۶۱	۶۸
۱۲	" "	احضارات	۶۸	۷۵
۱۳	" "	طلب	۷۵	۸۵
۱۴	باب سوم	نظریہ توجہ؛ "شعور" یا "توجہ"؟	۸۶	۹۳
۱۵	" "	"توجہ" اور احضارات؛ احضارات	۹۳	۱۰۱
۱۶	" "	توجہ اور اعمال توجہ	۱۰۱	۱۰۲
۱۷	باب چہام	نظریہ احضارات؛ نفسیاتی فرد	۱۰۳	۱۰۵

صفحہ نمبر	ابواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۱۸	باب چہام	احضاری سلسلہ : تفرق	۱۰۵	۱۱۱
۱۹	" "	خازنیت	۱۱۱	۱۱۳
۲۰	" "	ادغام	۱۱۳	۱۱۵
۲۱	" "	اضافیت	۱۱۵	۱۲۳
۲۲	" "	تحت شعور و دالف (ارتسامات کا	۱۲۳	۱۲۹
۲۳	" "	تحت شعور و د ب (تصورات کا	۱۳۰	۱۳۸
۲۴	باب پنجم	احساس اور حرکت : احساس کی تعریف	۱۳۹	۱۴۳
۲۵	" "	احساسات کی خصوصیات	۱۴۳	۱۴۶
۲۶	" "	احساسات کا تفرق	۱۴۶	۱۵۵
۲۷	" "	کئی تسلسل	۱۵۵	۱۶۲
۲۸	" "	بصری احساسات	۱۶۲	۱۸۲
۲۹	" "	ادنی احساس	۱۸۲	۱۸۳
۳۰	" "	حرکت	۱۸۳	۱۸۸
۳۱	باب ششم	ادراک : تکمیل و ادراک کے معنی	۱۸۹	۱۹۴
۳۲	" "	ادرسامات کی شناخت	۱۹۴	۱۹۶
۳۳	" "	ادرسامات کی مقامیت : اس کے نشہر	۱۹۶	۲۰۷
۳۴	" "	مکان کا لمسی ادراک	۲۰۷	۲۱۰
۳۵	" "	مکان کا بصری ادراک	۲۱۰	۲۲۲
۳۶	" "	اشاء کا وجدان	۲۲۳	۲۳۱
۳۷	" "	ادراک بحیثیت جزا باز احساسی چونکہ	۲۳۲	۲۳۴
۳۸	باب ہفتم	تخیل و یا تشل : ارتسامات و تصورات کا فرق	۲۳۵	۲۴۸
۳۹	" "	تشل کی تکوین اور ترقی	۲۴۹	۲۶۶

صفحہ نمبر	ابواب	عنوان	صفحہ نمبر	صفحہ نمبر
۱	۲	۳	۴	۵
۴۰	باب ہفتم	تلازم اور حلقی سلسلہ	۲۶۷	۲۷۵
۴۱	" "	ایک تشلی سلسلے کی تشکیل	۲۷۶	۲۸۰
۴۲	" "	تصویرات کا تنازع	۲۸۰	۲۸۳
۴۳	" "	ضمیمہ ب: زمانی علامات	۲۸۲	۲۸۶
۴۴	باب ہشتم	مد کا ر، توقع اور زمانی ادراک، تخیل اور حافظہ	۲۸۷	۲۹۱
۴۵	" "	توقع - ماضی، حال اور مستقبل	۲۹۱	۲۹۵
۴۶	" "	زمانہ، تعاقب اور ہمزمانیت	۲۹۵	۳۰۱
۴۷	" "	بقا	۳۰۱	۳۰۶
۴۸	" "	زمان کا تسلسل	۳۰۶	۳۰۹
۴۹	باب نہم	تحفظ، توزین اور قرائت؛ وسعت قبض اور تکرار	۳۱۰	۳۱۷
۵۰	" "	توزین	۳۱۷	۳۲۲
۵۱	" "	رجعی تلازم	۳۲۲	۳۲۸
۵۲	" "	بالواسطہ تلازم	۳۲۹	۳۳۲
۵۳	" "	قرأت	۳۳۳	۳۳۶
۵۴	" "	ضمیمہ، تلازمات کی عمر اور ان کی قوت	۳۳۷	۳۳۹
۵۵	باب دہم	حسیت، تہید	۳۴۰	۳۴۲
۵۶	" "	حسیت کی غلطیوں کی تحقیق	۳۴۲	۳۶۵
۵۷	" "	خلاصہ اور نتیجہ	۳۶۵	۳۷۱
۵۸	" "	کیا لذت کیفیات مختلف ہوتی ہے؟	۳۷۱	۳۷۵
۵۹	باب یازدہم	حسیت کے اثرات، جذبہ اور فعل، جسم و لینک کا نظریہ	۳۷۶	۳۸۳
۶۰	" "	جذبی اظہار اور تصدی فعل	۳۸۳	۳۹۱
۶۱	" "	خواہش	۳۹۱	۳۹۶

تثانیہ	البواب	عنوان	از صفحہ	تا صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵
۶۲	باب دوازدہم	تعقل : زبان کا اکتساب	۳۹۷	۴۰۵
۶۳	" "	حسن اور فہم کا فرق	۴۰۵	۴۰۹
۶۴	" "	فکر اور زبان	۴۰۹	۴۱۲
۶۵	" "	فکر اور تشل	۴۱۲	۴۱۷
۶۶	" "	تعقل کی عام اہمیت اور اس کی نشو و نما	۴۱۷	۴۲۱
۶۷	" "	فکر بحیثیت تجلیلی ہونے کے	۴۲۱	۴۲۵
۶۸	" "	ضمیمہ : ادراک عقلی نظامات	۴۲۵	۴۳۱
۶۹	باب سیزدہم	ترکیب کی صورتیں، نفسیات میں منطقی سوئی کے خلاف تعصب	۴۳۲	۴۳۶
۷۰	" "	اعلیٰ قسم کے موضوعات ان کی تحلیل اور تخلیق	۴۳۶	۴۳۹
۷۱	" "	وجدان کی صورتیں	۴۳۹	۴۴۱
۷۲	" "	صوری مقولات : دانت (ریاضیاتی)	۴۴۱	۴۴۸
۷۳	" "	صوری مقولات : (ب) منطقی	۴۴۸	۴۵۹
۷۴	" "	حقیقی مقولات	۴۵۹	۴۷۲
۷۵	باب چار دہم	اعتقاد، یقین اور ایمان : نفسیاتی مسئلے کی تعیین	۴۷۵	۴۷۷
۷۶	" "	اعتقاد کی بلا واسطہ (معروضی) بنیاد	۴۷۷	۴۸۲
۷۷	" "	یقین کا اثر	۴۸۳	۴۸۴
۷۸	" "	اعتقاد کے باواسطہ (موضوعی) عمل	۴۸۴	۴۸۸
۷۹	" "	ایمان اور اخلاقی تعیین	۴۸۸	۴۹۰
۸۰	" "	اعتقاد اور علم کی تکوین	۴۹۰	۴۹۰
۸۱	باب پانزدہم	ذات کا احضار کوشور ذات اور نفسی وجود	۴۹۱	۴۹۱
۸۲	" "	تجربی ذات اور خالص ذات	۴۹۲	۵۰۳
۸۳	" "	داخلی اور ادراک یا شعور ذات	۵۰۳	۵۰۹

نمبر	ابواب	عنوان	صفحہ ۱	صفحہ ۲
۱	۲	۳	۴	۵
۸۴	باب پانزدہم	موضوعی ہستی	۵۰۹	۵۱۰
۸۵	باب شانزدہم	کردار، قیمت، انتخاب، اور آزادی	۵۱۸	۵۳۵
۸۶	" "	انتخاب	۵۳۵	۵۴۲
۸۷	" "	آزادی	۵۴۲	۵۴۷
۸۸	باب ہفدہم	ذہن کی عام ترکیب اور عینی فرد	۵۴۸	۵۴۹
۸۹	" "	عام ترکیب	۵۴۹	۵۵۳
۹۰	" "	موضوعی عنصر	۵۵۳	۵۶۰
۹۱	" "	(علیاتی) معروضی جزو	۵۶۰	۵۶۳
۹۲	" "	عینی فرد اور توارث	۵۶۳	۵۶۴
۹۳	باب ہیشودہم	عینی فرد اور سیریات: طریقے کے سوالات	۵۷۵	۵۷۹
۹۴	" "	مزاج	۵۸۰	۵۹۰
۹۵	" "	جلبت، اذکات اور ندرت طبع	۵۹۱	۶۰۳
۹۶	" "	عقل، عواطف، اور سیرت	۶۰۳	۶۱۱
۹۷	" "	تشکیل سیرت بحیثیت ارتقاء	۶۱۲	۶۲۳

آج سے چالیس سال قبل یعنی سنہ ۱۸۷۰ء میں اس کتاب کی دہرائیل پڑھی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب میں نے نفسیات پر دوسرا دینا شروع کیا ہے۔ ان درسوں میں بعض کے لمحضات خانگی طور پر طبع کرا کے ایک سہ ماہی سائنس کلب میں مباحثہ کے لئے تقسیم کئے گئے، یہی وہ کلب تھا، جو بعض اور کیمبرج کی کتابوں کا مولد تھا۔ ان لمحضات میں سے دو جو سنہ ۱۸۷۰ء میں لکھے گئے تھے، بغیر نظر ثانی کے Journal of spealative Philosophy

ان میں سے ایک تو کتاب ہذا کا باب دوم ہے، اور دوسرا موسوم ہے اشیا اور اَلان کا تعامل، کتاب ہذا کے ابواب چارم تا ہفتم میں تفریق بلکہ پھیلا ہوا ہے۔ مسئلہ میں ایک اور شخص "زمان و مکان" پر لکھا گیا۔ اس کو پروفیسر جی تھوم، رابنسن مرحوم، مدبرِ عالم ٹانڈن نے بہت مشکل اور انقلاب انگیزہ کرنا منظور کیا۔ لیکن بعد میں اس نے اس کو منظور کر لیا، اور اسی نام کی ایک کتاب کے دو تہید می ابواب کے طور پر ان کو چھاپ دیا۔ اس کے بعد اور ابواب بھی شائع ہونے والے تھے،

لیکن حالات روزگار نے ان کا رخ کسی اور طرف پھیر دیا۔ پروفیسر راجن
انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کے طبع نہم کے لئے نفیسات پر مضمون نگہ رہا تھا لیکن ششما
میں وہ اپنی خرابی صحت کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اب پروفیسر سے فراموش
کی گئی لیکن اس نے انکار کیا۔ انہیں دونوں میں انسائیکلو پیڈیا کے مدون،
ٹی سنپرسٹینر کی اور میری اتفاقات ہو گئی۔ اس نے یہ کام میرے سامنے
پیش کیا۔ میں نے جلدی میں آکر اس کو قبول کر لیا۔ بعد میں مجھ پر روشن ہوا کہ
اس کو قبول کرنے سے میری زندگی کے ایک خواب کا خاتمہ ہو گیا!

یہ مضمون اواخر سترہ سو میں شروع ہوا اور ششما میں اتمام کو پہنچا۔
پھر ۱۹۰۲ء میں انسائیکلو پیڈیا کے طبع دہم کے لئے ایک اور تریسی مضمون تیار کیا گیا، او
سب سے آخر میں ششما میں حذف و اضافہ کے ساتھ ان دونوں کو ملا کر موجودہ
طبع یا زودہم کا نیا مضمون بنا دیا گیا۔ یہاں پر پھر گزشتہ ایام میرے خلاف تھی۔
شروع میں تو میں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا تھا، اور مشورہ دیا تھا کہ ایک نیا
نیا مضمون تیار کرایا جائے اس وقت میں خود یہ کام نہ کر سکتا تھا، لہذا میں نے
ایک اور جوان شخص کا نام تجویز کر دیا، جو اس کام کا اہل تھا۔ لیکن دو برس کے
بعد ضدی اور سنگدل مدکون نے بہزار خوشامد مجھ سے اپنے فیصلہ پر نظر ثانی
کرنے کو کہا، اور دھمکی دی کہ اگر میں ایک نیا مضمون نہ دوں گا، تو وہ اس کو اسی
صورت میں دوبارہ شائع کر دیں گے۔ میں نے دیکھا کہ دھمکی قانوناً جائز ہے لہذا
میں نے منظور کر لیا۔ لہذا پہلے مضمون کی طرح آخری مضمون بھی بہت ہی جلد
میں تیار ہوا۔

طبع نہم کا مضمون اسے اینڈی بلیک نے شائع کیا تھا، اور طبع دہم کتاب
کی صورت میں بھی مل سکتا تھا۔ میں آج تک یہ معلوم نہ کر سکا کہ اس کی اس صورت میں
اشاعت کس تعداد میں ہوئی لیکن مجھے آنا معلوم ہے کہ ایک دفعہ یہ کم باب ہو گیا تھا،
اور کتب فروشوں نے سن مانی قیمتیں وصول کیں۔ طبع نہم کو ٹائمنز نے شائع کیا، او

پھر بعد میں یہ مضمون کتابی صورت میں شائع ہوا اس کے بعد سے اس مضمون کی اشاعت ثانیہ یا اس کی توسیع کی فرمائشیں کتب فروشوں، ناشرین، اور عوام الناس کی طرف سے برابر ہوتی رہیں۔ ان فرمائشوں کے مد نظر میں نے مذکورہ بالا مکمل نظر ثانی سے قبل یہ وعدہ دے لیا کہ میں ان مضامین کو ایک نئی کتاب کی بنیاد بنانے کا مجاز ہوں گا۔ یہ اجازت مجھ کو فوراً مل گئی، لیکن شرمایہ لگائی گئی، کہ کتاب میں ان مضامین پر بقدر ثلث کے اضافہ ہوا، اور ایک معینہ قیمت سے کم پر فروخت نہ ہو۔ ۱۹۲۳ء تک جہاں تک کہ میرے نئے فراموش منصبی نے اجازت دے دی، میں نفسیات پر باقاعدہ کام کرتا رہا۔ رسالہ مائنڈ میں میرا ایک مضمون بعنوان ”مشاکلت اور تلازم“ شائع ہوا، جو ان مضامین میں سے تھا۔ اس کے کچھ حصے ”نفسیات“ پر اس مضمون میں شامل کئے گئے، جو سال ۱۹۱۹ء میں شائع ہوا، اور جس میں اور بہت سے غیر مطبوعہ مضامین کے حصہ بھی تھے لیکن ۱۹۲۳ء میں اس اور طرف مصروف ہو گیا، اور اس طرح نفسیات پر ایک بالکل نئی کتاب کا خیال ترک کرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ سال ۱۹۱۹ء میں جب اس کتاب کے اشتیقات شروع ہوئے، میرا ارادہ یہ تھا کہ میں انسانی کلابڈیا ہی کے مضمون کو دوبارہ شائع کر دوں اور مابین کی درخواست توسیع کے مطابق اس میں کچھ نیا مواد شامل کر دوں جیسا کہ ایک معینہ نسبت سے اس مضمون کے تین چوتھائی حصے میں اضافہ جات کئے گئے، اور اس طرح کتاب کے دس ابواب پورے ہو گئے۔ قلت گنجائش کی وجہ سے مضمون کے ان حصوں کو بجا طور پر مختصر کر دیا گیا، جن میں شعور ذات اور اجتماعی سطح پر تجربہ پر بحث تھی۔ اسی وجہ سے باقی ماندہ ابواب (دوازدہم تا بیس و دہم) جو گویا کتاب کا ایک ٹکٹ ہیں، باسٹھ تا چہ صفحات کے، بالکل اٹنے ہیں، اور آخری دو ابواب کتاب کے اصلی خاکہ میں شامل نہ تھے اس کے برخلاف مضمون کے آخری حصے، جن میں جسم اور ذہن کے تعلق، اور نفسیات متقابلہ پر بحث ہے، بالکل خارج کرائے گئے، لیکن بے کراں پر

بحث کرنے کا مجھے کہیں اور موقع ملے + + + + +
 ”ایک گڈر سی جس میں زیادہ تر پرانے چٹپھرے ہیں“ یہ وہ تنقید ہے، جس کا مصنف ہذا مسدہ ارہے اور جس کی وہ بالضرورت پیش منی کرتا ہے۔ لیکن ایک بعد از وقت کتاب“ شائع کرنے کے الزام سے تو میں اس عام تقاضے کی وجہ سے بری ہو جاتا ہوں، جو مدت سے ہو رہا ہے اور اب بھی جاری ہے اس کے علاوہ میں نے تن کتاب اور حاشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے، کہ قاری نفسیات کے جدید ادبیات سے واقف ہو جائے، لیکن ایک نفسیات اسی ہے، جو اپنے آپ کو ”جدید“ کہلاتی ہے۔ جدید تو یہ یقیناً ہے، اور آثار کچھ ایسے ہیں کہ موجودہ شکل میں بہت مدت تک باقی رہے گی۔ لیکن نفسیات نہیں، اسوا ان کے کہ اس سے ماہر نفسیات کو بعض اوقات بہت قیمتی مواد حاصل ہوتا ہے بطور طریقہ کے ماہرین نفسیات کے ہاتھوں میں یہ بہت مفید ثابت ہوئی ہے لیکن بحیثیت سائنس ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں بہت مضرت ثابت ہوئی ہے جن کی نفسیاتی تربیت کہنا چاہئے، کہ ابھی شروع بھی نہیں ہوئی۔ یہ کتاب، جیسا کہ تارمین خود دیکھ لیں گے، اس قدر قدامت پسند بھی نہیں، کہ اس نفسیات ”جدید“ کی نوعیت اور دعساوی ہلکے نظر انداز کر دے۔

مذکورہ بالا الزام خداں اجتہاد کے الزام کو بھی متضمن ہے، اور انسائیکلو پیڈیا جیسی ضخیم تصنیف میں اس طویل مضمون کی ناقابل حصول کی وجہ سے یہ الزام اصلیت سے زیادہ سچا معلوم ہوتا ہے لیکن مجھے غور ہے کہ اس مضمون کا بڑا حصہ ان تعلیمین کا مال مشترکہ بن چکا ہے۔ اصل مضمون سے واقف نہیں مجھے ایسا ہے کہ میں معاف کیا جاؤنگا، اگر اسی ضمن میں میں پرفیسر گزنیلڈ کی تنقید کے آخری حصے کی طرف اشارہ کروں۔ یہ تنقید اس لئے اور بھی مختصا ہے، کہ جن خیالات کی میں نے وکالت کی ہے، وہ غویہین کے خیالات سے

Modern Psychology ; a Reflexion منہ ریحہ رسالہ مائتہ سلسلہ

جدید و اجل دوم ص ۱۰۰ و ما بعد -

یہ ہیں، ایڈمنڈ یونیورسٹی کا سٹراٹجی بارڈر، اور سینٹ انڈرووز یونیورسٹی کا پروفیسر جی ایف اسٹا۔
یہ دونوں تو میرے شاگرد ہیں، اور تیسرا یونیورسٹی کالج لندن کا پروفیسر ڈاکٹر
جی، ڈائس ہیکس ہے۔ ان کی ان خدمات کے لئے میں ان کا ہمیشہ شکر گزار
رہوں گا +

مجھے پیرس سینڈیکیٹ کے سکریٹری مسٹر آڈ، والو اور پیرس کے دیگر افسر
کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے میری بہت مدد کی تھی

ٹرنٹی کالج کیمبرج
جیمس وارڈ
جولائی ۱۹۱۸ء

تکلیف:۔ نئی ایڈیشن کا مطالبہ مجھ سے ایسا اچانک ہوا ہے کہ میں اس کتاب
میں اس سے زیادہ کچھ اصلاح و ترمیم نہ کر سکا، کہ طباعت کی بعض غلطیاں صیح
کر دیں ہیں، اور بعض جگہ طرز بیان بدل دیا ہے۔

نومبر ۱۹۱۹ء
جے، ڈبلو



۵

بقیہ حافیہ ص ۱۰ گزشتہ۔ لہذا حافظہ اور تلازم سے متعلق اختیاری تحقیق کو "غالباً اہم ترین سمجھ کر منتخب کیا گیا،
اور نام نہاد خفیات جدیدہ کی توضیح کے لئے" بعد میں اس کا ایک مختصہ بیان شامل کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ
اس کو بعض مسائل مثلاً تلازم کی نام نہاد وجہی اور بالواسطہ صورتوں سے متعلق ہے، اور یہ سب مسائل بنیادی
اہمیت رکھتے ہیں۔ سی جے سے اس کو باقی رکھا گیا لیکن اس کتاب کا اگر کوئی باب ایسا ہے جس کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے وہ یہی
باب ہے (مصنف)

دیباچہ مترجم

بروفیسر وادرڈ نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے :-
 ”میں نے متن کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے کہ قاری
 نفسیات کی جدید ادبیات سے واقف ہو جائے“
 مجھے افسوس ہے کہ میں ترجمہ میں اس کا التزام نہ کر سکے کیونکہ میں نے اکثر
 حواشی حذف کر دیئے ہیں، اور ان مجذوف حواشی میں سے سب کے سب اس قسم
 کے ہیں جن میں پروفیسر مہر کی مختلف مستند کتابوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔
 اس تحریف کی جرات میں نے اس وجہ سے کی کہ ان کتابوں میں سے نوے فیصد ہی جرمن
 یا فرانسیسی زبان کی ہیں اور ان تک ہمارے طلبہ کی پہونچ نہیں، اور ان میں سے
 بعض کم از کم ہندوستان میں عتقا کا حکم رکھتی ہیں بہت زیادہ ان کا حذف کر دینا
 ہی مناسب معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ میں نے اصل کتاب میں کوئی تحریف نہیں
 کی، یہاں تک کہ ترجمہ میں ہر انگریزی لفظ اور انگریزی طرز بیان کو باقی رکھنے کی
 کوشش کی ہے اگرچہ مجھے پورا احساس ہے کہ اس پابندی کی وجہ سے ترجمہ بعض بعض
 جگہ عمیالہ فہم ہو گیا ہے۔

باب اول

نفسیات کی تعریف

اوسطہ کی ذی حیات عضو کی نفسیات

عام صورت میں شخص بتا سکتا ہے کہ نفسیات کو کس چیز سے تعلق ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نفسیات کے علاوہ کوئی اور علم ایسا نہیں جس کے موضوع کو عام زبان میں اور عملی مقاصد کے لئے اس کی نسبت زیادہ وضاحت اور آسانی کے ساتھ بیان کیا جاسکے سیرت، یا تاریخ کے معلم، اور طب، یا تعلیم کے ماہر کے لئے، تو صرف اس قدر جاننا کافی ہے کہ نفسیات اس کو طبعی ذہنی اعمال، مثلاً اوراک کرنے، یقین کرنے، کوشش کرنے، وغیرہ اور ان اعمال کے ارتقا و بروز کا بیان بہم پہنچاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ بیان نامکمل ہوتا ہے لیکن اپنی حد تک یہ بہت باقاعدہ اور باضابطہ ہوتا ہے لیکن جب ہم ان مخفی نفسیات سے سجاوڑ کر کے ”ذہنی عمل“ کے منہول اور دھاتیوں کو معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو بہت سی سنگین مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ ہمارے اس قول کا ثبوت نفسیات کی گزشتہ تاریخ، اور اس کے مسائل پر موجود مباحث و مناظرہ سے ثابت ہے۔ اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ نفسیات کی خام اور ان گھڑ تعریف و تفسیر تو بہت آسان ہے لیکن اس کے نقطہ نظر اور دائرہ بحث، کی مناسب یقین بہت ہی سخت اور دشوار کام ہے۔ یہاں وہ جہ ہے کہ اس تہید ہی بحث کو اکثر شاہیر مصنفین بھی عمداً نظر انداز

کہ جاتے ہیں لیکن یہ سب کو تسلیم ہے، کہ یہ مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے، جن کو فلسفے کے ساتھ شغف ہے۔ علمیات، یعنی نقطہ نظرِ علم اور اخلاقیات، یعنی نظریہ عمل، ایسے سوالات پیدا کرتے ہیں، جن کے جوابات اسی تہمدی بحث کے نتائج پر موقوف ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی منکر پر نفسیات کا اثر برطانوی فلسفے کی تاریخ میں تو بالخصوص بہت زیادہ نمایاں ہے۔ بہذاہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ تہمدی بحث ایسی نہیں، کہ جس کو پڑھے لکھے اور سوچنے والے، اشخاص ویدہ دانستہ پس پشت ڈال دینگے۔

ایک مختصر تاریخی نگاہ باز دید سے اس بحث کا شاید بہترین آغاز ہوگا۔ بچہ خود اپنے آپ کو جاننے کی طرف ترقی اور دلوں کو جاننے کے بعد کرتا ہے۔ مثلاً "کو اس وقت سے بہت پہلے جان لیتا ہے، جب یہ بحیثیت "ما" کے اپنے رہتے ہوئے پہچانتا ہے۔ اور جب یہ درجہ اس کو پہلی مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ "ما" ناجا اور نامناسب طور پر نمایاں ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو جوان آدمی کے شدید یا نسیم شعور ذات میں ملتی ہے۔ نفسیات کی ترقی میں بھی اسی طرح کی ترتیب اور یک طرفی پائی جاتی ہے۔ شروع میں یہ نامناسب طور پر "موضوعی" تھی، پھر نامناسب طور پر "موضوعی" ہوئی، آج کل ان دونوں کا توازن اس کے بلوغ کی علامت ہے۔ پہلے عہد کا اسی تصور حیات تھا۔ دوسرے کا ذہن، اور تیسرے کا تجربہ۔ اس آخری تصور کو سمجھنے کے لئے باقی دو پر ماری ماری بحث کرنا چاہئے۔

ایک ذمی عقل و ذی فہم شخص ان امور واقعہ کا از سر نو مطالبہ شروع کرتا ہے، جن سے ہم کو تعلق ہے، اور اس مطالبے میں نہ تو روایتی یا مردہ نظریات سے مدد لیتا ہے، نہ ان کو اپنے راستہ میں حائل ہونے دیتا ہے۔ یہ شخص قیہ حرکت نہیں کرتا، جو قبول و مستحکم شنیدنی، لاکھ نے کی تھی۔ یعنی یہ ان واقعات کی تاریخ نہیں بکھتا، جو خود اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ زیادہ احتمال اس بات کا

ہے، کہ وہ واقعات ذہن اور ان واقعات حیات میں تمیز نہ کر سکے گا، جن کا وہ اپنے گرد و پیش مشاہدہ کرتا ہے۔ ذہنی حیات ذہن اور ذہنی حیات جسم کا قسمی تعلق ان کی دوئی پر پروہ ڈالتا ہے۔ انسان کے ابتدائی فکر میں تو کم از کم ایسا ہی ہوا۔ اس کا ثبوت ہم کو لسانیات اور انیات میں ملتا ہے لیکن ہم کو ارسطو سے قبل جانے کی ضرورت ہے جس کی تصنیف کتاب الحیوۃ سے نفسیات کی بحیثیت ایک علم کے آفرینش ہوتی ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے، کہ ارسطو نے ذہن کے مطالعہ کا آغاز جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس بات میں وہ درحیثیت کی ضد تھا۔ اور درحیثیت کہ لاکہ ہی ہے نفسیات کے دور کے دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ ارسطو نے طبی اشیا کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔ اول تو وہ جن میں جان ہوتی ہے اور دوم وہ جن میں جان نہیں ہوتی پہلی قسم کی اشیا میں ایسے اعضا ہوتے ہیں، جہاں ایک مخصوص غایت سے ماہمی مطالبت رکھتے ہیں، یا، جیسا کہ آج کہا جائے گا، یہ عضویہ، یا عضویہ بالبقوہ ہوتے ہیں عضوہ آراء یا ہتھیار کا تصور ارسطو کے اس اساسی ہے۔ اسی نے اس کی رہنمائی مشہورہ آفاق عقیدہ جہاں علی کی طرف کی۔ خیالچہ ایک کلہاڑی میں (۱) مادہ ہوتا ہے (۲) اس کی خاص شکل ہوتی ہے جس کو (۳) کلہاڑا حرکت دے کر (۴) اپنا مقصد حاصل کر لیتا ہے۔ یعنی درخت گرا لیتا ہے۔ اگر ہم کلہاڑی کو ایک عضویہ سمجھیں، تو ہم یوں کہیں گے، کہ کلہاڑی کاٹنا اس کی روح ہے، یعنی اس میں اس خاص چیز کے منوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک بے درخت صحرا میں اس کو کلہاڑی کہا جاسکتا ہے فی الواقع یہ کلہاڑی ہو نہیں سکتی لیکن ایک کلہاڑی عضویہ نہیں ہوتی، اس وجہ سے کہ حرکت و سکون کی علت خود اس کے اندر موجود نہیں اس کے علاوہ جس غایت کو یہ حاصل کرتی ہے، وہ خود اس کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتی۔ لیکن ایک ذہنی حیات جسم میں روح علت ضروری بھی ہوتی ہے، محرکہ بھی اور غائی بھی یعنی یہ کہ جسم کی قوت کو غلیظ

میں بدنا اس کی روح ہے۔ لیکن روح سے ایک مادی علت پر دلالت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ جسم ہو، بعینہً اس طرح جیسے ایک جسم اگر برائے نام جسم یا بے جان لاش نہیں، تو اس کا ذمی روح ہونا لازمی ہے۔
 اس کا مطلب یہ ہے کہ روح و جسم ایک مہر کے مادہ و صورت کی طرح لازم و ملزوم تھے۔ جو نسبت کہ وظیفے کو ایک خاص آلا مشابہت کو سمجھ سکتے ہیں۔ روح کو مجموعی عضو سے ہوتی ہے۔ روح عضو کی صفت اور اصل ہے۔ بقول گروٹ اس کا مطلب یہ ہے کہ روح کوئی ایسی قائم بالذات اور سابق الوجود چیز نہیں، جو جسم کو پیدا کرتی ہے، بلکہ یہ ایک طبی اور اندرونی اثر ہے جو عضو سے کی وحدت کو برقرار رکھتا ہے اور اس کے وظائف کی رہنمائی کرتا ہے۔ ارسطو نے ارواح کے اصناف کا ایک صعودی سلسلہ قائم کیا، اور ان کو تین اقسام میں تقسیم کیا۔ (۱) روح نباتی (۲) روح حیوانی اور (۳) روح انسانی۔ ان میں سے ہر ایک اعلیٰ صنف میں اپنے وظائف کے علاوہ ادنیٰ صنف کے وظائف بھی ہوتے ہیں۔ اب نباتات اور حیوانات (اور انسان میں بھی بحیثیت اس کے کہ اس میں نباتات و حیوانات کے خصائص پائے جاتے ہیں) میں یہ وظائف اعضا سے منتج کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ نباتاتی ارواح غذا پہنچانے والی اور تناسلی ہوتی ہیں۔ حیوانی ارواح ان کے علاوہ ذمی روح اور ذمی اشتہا، اور ذمی حرکت، ہوتی ہیں۔ اشجار کو تو احساس کی ضرورت نہ تھی، لیکن تمام حیوانات کو لمس (اور ذائقہ) جو ایک طرح کا لمس ہی ہے) کی ضرورت تھی، تاکہ وہ رکاوٹوں کو دور اور اپنی اپنی غذا کو حاصل کر سکیں۔ دیگر جو اس صنف وجود ہی کے وسائل نہ تھے، بلکہ خوشحالی کے وسائل بھی تھے۔ یہ حیوانات کی مخصوص اصناف کو عطا ہوئے۔
 یہاں تک ارسطو کا نقطہ نظر زمانہ حال کے اہرین حیاتیات کے نقطہ نظر کے مشابہ ہے۔ اس کے تصور روح میں وہ معنی تو تقریباً غائب تھے، جو آج کل اس لفظ

کے لئے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف اس کے معنی و طیفہ کے عضویاتی تصور سے قریب تر ہیں۔ اس کی طرح یہ بھی نہ صرف کسی آلہ پر وال ہوتا ہے، جیسے بصارت آنکھ پر، بلکہ یہ ماحول پر بھی دلالت کرتا ہے، جیسے رویت روشنی پر، پھر ان دونوں میں ایک اور شاہدیت یہ ہے، کہ یہ بھی حیات اور ذہن کی دولی سے ناواقف ہے۔ ذہنی اعمال کی آلی بنا اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ نباتی، اور جہاں یہ ذہنی اعمال موجود ہوتے ہیں، وہاں یہ اس ہی روح کے محض اعلیٰ و طائفہ ہوتے ہیں، جو ان کو متحقق کرتی ہے، لیکن ارسطو اور زمانہ حال کے اکثر ماہرین حیاتیات میں پہلا اختلاف تو علت غائی کے تصور یا مقولہ، کو اساسی بنانے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”تمام طبعی اجسام روح کے تہیار ہیں، اور اجسام حیوانی کی طرح اجسام اشجار کا وجود بھی روح کی خاطر ہوتا ہے۔“ ذہنی حیات فرد، اور اس کی جنس کا تحفظ، اور ان کی خوشحالی تمام عضوی اعمال، یا الفاظ ذکر، عضویہ اور اس کے ماحول کے درمیان تمام تعالٰی کی غایت ہے۔ اسی بنا پر باوجود تمام شاہدیتوں کے ارسطو کی تصنیف، کتاب الحیوۃ کو حیاتیاتی کہنا بالکل غلط ہے۔ اس وقت اس کو معروضی نفسیات کہنا بہتر ہو گا۔ اس میں نفسی واقعات پر باہر کی طرف سے استنتاج بحث ہوتی ہے، نہ کہ اندر کی طرف سے تالاف۔ اس طریق بحث کا نتیجہ یہ ہوا، کہ حیات عضوی اور حیات نفسی بظاہر بہت زیادہ متحد ہوتی ہیں، لیکن بہت ممکن ہے، کہ مخالف نقطہ نظر، یعنی خالصہ موضوعی حقیقت سے ان کی مکمل علیحدگی بھی اتنی ہی انتہائی ثابت ہو کر

لیکن جب ہم اس مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں ارسطو نے روح انسانی کو عقل کہا ہے، تو ایک طرح کا انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ارسطو عقل کا کوئی آلہ معلوم نہ کر سکا۔ ایک جگہ تو اس نے عقل کو علیحدہ بے حس، اور (ماوراء حالات سے) غیر مزون کہا ہے۔ لیکن اگر عقل کا کوئی جسمانی آلہ نہیں

لے نوجایت (Neo-vitalism) کا برتری کل اس سے مستثنیٰ ہے (مصنف)

Intellectual لے

تو روح انسانی کن منوں میں جسم انسانی کا تحقق ہے اور اسطو انسان میں روح و جسم کے اتحاد کا مقابلہ کس طرح مومن اور اس پر لگی ہوئی مہر کے اتحاد، یا کلہاڑی، اور اس کلہاڑی کے مادے سے کر سکتا ہے؟ اس شکل پر بحث کرنے کی کوشش سے قبل ہم کو دو مختلف منوں کو معلوم کر لینا چاہئے، جن میں اسطو نے قوتِ ناطقہ یا عقل کو استعمال کیا ہے۔ اس کا عقیدہ عقل نقال (یہ مذکورہ بالا دو منوں میں سے ایک منی ہیں) دینیاتی ہے، نہ نفسیاتی، یہ دراصل اس مقبول عام عقیدے کی فلسفیانہ صورت ہے جس کے مطابق، انسان صفاتِ الہیہ میں حصہ ہے۔ یہ عقلِ خلاق کے باہر کی طرف سے آتی ہے، یہ غیر شخصی اور ابدی ہے۔ اس کا مقابلہ سورج کی روشنی سے ہو سکتا ہے، جس کی مدد سے ہم دیکھتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اشیاء مرئی بنتی ہیں۔ عقل کا یہی پہلو یہ علم ہے، جسے، اور غیر مرئی ہے۔ اس کے برخلاف وصول کنندہ یا انفعال عقل ایک شخصی و ذاتی چیز ہے، جو ہر فرد میں مختلف ہوتی ہے، یہ فانی ہے، اور خلاق عقل سے علیحدہ ہو کر کسی چیز پر بھی فی الواقع منکر نہیں کر سکتی۔ اگر ہم اس تمام بحث کا تفصیلی مطالعہ کریں، جو اسطو نے اس فردی عقل پر کی ہے، تو ہم نفسیاتی تسلسل میں کسی انقطاع کو معلوم نہ کر سکیں گے۔ اس تمام عقیدے کا جو خلاصہ عوام نے کیا ہے، وہ شاید کافی صحیح ہے۔ عوام کہتے ہیں کہ عقل میں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی، جو پہلے حواس میں نہ ہو۔ احساس، واسطے اور حافظے کے راستے ہم تذکر، تصور اور عقل تک پہنچتے ہیں بلکہ اعلیٰ اعمال ان کو پہلے ہی سے فرض کر لیتے ہیں، اور یہ ادنیٰ اعمال (یعنی احساس، انجیل، اور حافظے یا غازیاتِ ابراہ۔ است عضو یہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر اسطو چند عضویاتی غلطیاں نہ کرتا، تو اس کو یقیناً معلوم ہو جاتا، کہ

اس میں شبہ نہیں کہ اسطو "عقل بذات خود" کے اضافہ سے اتفاق کرے گا۔ اضافہ لا بہتسن کا ہے اور اس سے مراد وہ کلی اور خلاق عقل ہے جو تجربہ کے مطابقت کو روشن کرتی ہے اور ان کی دلیل کرتی ہے۔ لیکن یہ اعلیٰ طبیعتیاتی اسطو ہے جو ہم کو نفسیات کی مدد سے باہرے جاتا ہے تاہم، مبرا کہ ہم بعد میں کہیں گے (باب دوم، ہم، اہتمامی، اول کو تسلیم کر لینے سے ہم اس طرح کے فلسفیانہ مسائل و عقاید کی طرف رجوع نہیں کرتے بغیر بھی اسطو سے بہت آگے جاسکتے ہیں) مصنف، اسطو ان کے برخلاف اسطو دل (تعبیہ صفحہ آئندہ)

عضویہ اور روح (بحیثیت عقل ہونے کے) کا تعلق دراصل ان کے اس تعلق سے زیادہ قریبی، براہ راست، اور متعین ہے، جس کو اس نے فرض کر رکھا ہے۔ اگرچہ بصورت موجودہ بھی اس نے روح کے عقلی حصہ کو اولیٰ طور پر عضویہ کا دست بخیر بنا رکھا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ انسان میں عقل فعال صرف عقل انفعالی کے زیر اثر کام کرتی ہے اور یہ انفعالی عقل اپنا تمام مواد جو اس سے حاصل کرتی ہے۔ بہر صورت ان اعلیٰ وظائف کی طرف جانے کے لئے موضوعی نقطہ نظر سے قریب ہونا اس کے لئے بالکل ناگزیر تھا۔ اگر ہم اپنے مطالعہ کو دل کی طرف سے شروع کرنے کے بجائے دماغ کی طرف سے شروع کرتے، تب بھی عقلی اعمال کے متعلق اپنے موجودہ علم کی مدد کے باوجود، اس سے زیادہ کچھ نہ جان سکتے، جتنا کہ ہم اب جانتے ہیں۔ لیکن ان اعمال کے متعلق ارسطو کی تصریحات اور تا ملی نفسیات کی تصریحات میں اب بھی بہت فرق ہے۔ ارسطو فکر پر بحیثیت ایک عمومی عقل کے نظر ڈالتا ہے، بحیثیت ایک انفرادی ذہن کے عقل کے۔ لیکن جب کبھی فکر کا انفرادی، نہ کہ عمومی، پہلو غالب ہوتا ہے، تو وہ حیاتیاتی یا طبیعیاتی، تشکیلات میں پسند گزریں ہوتا ہے۔ درخت مادے کو مادی طریقے سے مدغم کرتا ہے، جس مادے کو غیر مادی طریقے سے مدغم کرتی ہے، اور فکر غیر مادہ کو غیر مادی طریقے سے۔ ارسطو میں اس چیز کا صاف اور واضح افسار مفقود ہے، جس کو شعور کہتے ہیں، اور جو ہمارے نزدیک تمام نفسی واقعات کی روح رواں ہے۔ اس نے ان واقعات پر باہر کی طرف سے غور کیا، نہ کہ اندر کی طرف سے، محیط پر سے بیٹھ کر ان کا مطالعہ کیا، نہ کہ خود مرکز میں بیٹھ کر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ ان منتشر وظائف میں وحدت پسند نہ کر سکا، جس کو اس نے بیان کیا۔ اسی وجہ سے اس کو عضویہ کی حیاتیاتی تحلیل پر قناعت کرنی پڑی۔ لیکن اس کے ساتھ اس نے اس عضویہ کو نہایت گھاڑے مقصدی رنگ میں رنگ دیا اور

نہ کہ دماغ کو روح کا مرکزی آڈ، یا مستقر سمجھتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کا تحریک کے لئے جس جہنا، اس کے اس عقیدہ کی تائید کرتا تھا مصنف

دیکارت کی ذہنی فکر ذہن کی نفسیات

دیکارت کی نفسیات ارسطو کی نفسیات سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ جسم و ذہن کا تعلق ارسطو کی نفسیات کا سنگ بنیاد تھا۔ اور دیکارت نے اسی سے ایسی ٹھوکر کھائی، کہ پھر بسبطل نہ سکا۔ اس ٹھوکر کے اثرات اس وقت تک نفسیات میں موجود ہیں، اور اس مسئلہ نے فلاسفہ کو اس وقت تک پریشان کر رکھا ہے۔ قرون متوسطہ میں ارسطو جیسی نفسیات نے ایک دہندہ مادیت کی صورت اختیار کر لی، لیکن دیکارت نے مادہ اور ذہن کی نئی تعریفات سے اس مادیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ دیکارت کے نزدیک مادہ اور ذہن دونوں جو اہر ہیں، اس لئے دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ امتداد، یا قرار فی المكان، مادہ کی خصوصیت ہے، اور شعور ذہن کی۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی قدر مشترک ہے، نہ کوئی

طبعی رابطہ۔ ”میں فک کر رہا ہوں، اس لئے میں ہوں،“ دیکارت کا نقطہ آغاز تھا۔ یہی اس کے نزدیک اولین صداقت ہے، اور یہی اس کے فلسفہ اور نفسیات، دونوں کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ”فکر سے میری مراد ہر وہ چیز ہے، جو ہمارے ذہن میں اس طرح واقع ہوتی ہے، کہ ہم بذات خود اس سے شکلا بلا واسطہ اور اک کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے نہ صرف فہم، ارادہ، تخیل، بلکہ احساس بھی جیسے وہی چیز ہے، جس کو میں فک کر کہتا ہوں، چنانچہ اگر میں کہتا ہوں کہ میں دیکھتا ہوں، یا چلتا ہوں، اور اس سے نتیجہ نکالتا ہوں کہ میں ہوں، اگر دیکھنے یا چلنے سے میں اپنی آنکھوں، یا ٹانگوں، کا فعل مراد لوں، جو گویا میرے جسم کا کام ہے، تو بھی نتیجہ کی صحت اطلاق نہیں..... برخلاف اس سے اگر اس سے میری مراد خود شعور، یا احساس، کے فعل سے ہے، تو اس نتیجہ کی صحت اس قدر اطلاق ہے کہ اس میں شبہ کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں یہ ذہن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور صرف ذہن میں یہ معلوم یا محسوس کرنے کی طاقت ہے کہ میں دیکھتا، یا چلتا ہوں۔ اس طرح اب ہم اپنے آپ کو غیر مشتبہ طور پر اس دائرے کے اندر پاتے ہیں جس کا مطالعہ ارسطو نے اپنے سرے میں کر لیا۔ وہ مرکزی وحدت جو ارسطو کی تصویر میں تاپید غمی، یہاں پیدا ہو جاتی ہے۔ موضوعی نفسیات اس چیز پر بحث کرتی ہے، جس کا ہم کو بلا واسطہ تجربہ بحیثیت اس کے ہوتا ہے، کہ یہ ہمارے اندر واقع ہو رہی ہے۔ اس چیز کے حیاتیاتی پہلوؤں، طبعی اسباب، یا عملیاتی توجیہ سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کو صرف ایک ذمی شعور فرد، اور ان افعال و انفعالات سے تعلق ہے، جن کا اس فرد کو شعور ہوتا ہے۔ یایوں کہو، کہ ”یہ منکر کے شئون مختلفہ“ یا ”مشمولات شعور“ سے واسطہ رکھتی ہے۔ ارسطو نے اپنے معروضی نقطہ نظر کے مطابق فرض کیا تھا، کہ ذمی شعور ذہن کے وجود کے لئے جسم لازمی ہے، اور اس کا یہ اقراض بالکل طبعی بھی تھا، کیونکہ اس نے نفسیات کے مطالعہ کا آغاز ذمی حیات جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس کے برخلاف دیکارٹ دعویٰ کرتا ہے، کہ اگر جسم ماہیت شعور پر غور کر لیں، تو ان دونوں (روح و جسم) کی علیحدگی، اور ان کی خود مختاری عیاں ہو جاتی ہے۔ ماہیت شعور پر غور کر لینے کے بعد ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ امتداد، شکل، اور مقامی حرکت، میں سے کوئی بھی ہماری فطرت کا جزا نہیں۔ ہماری فطرت میں صرف فکر کرنا ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ میں ان اعضاء کا مجموعہ نہیں، جن کو جسم انسانی کہتے ہیں، نہ میں وہ لطیف اور بڑھنے کھٹنے والی ہوں، جو ان تمام اعضاء کے درمیان سرایت کئے ہوئے ہے، نہ میں آندھی ہوں نہ شعلہ، نہ بھاپ نہ سانس۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو خیال ہم نے ذہن کا قائم کیا ہے، وہ ہر ذمی جسم شے کے خیال پر سبقت رکھتا ہے، اور بہت زیادہ

لحاظ اول فلسفہ صدوم بندہ۔ ہم نے دیکارٹ کے فکر (Cogitatio) کو نور (Consciousness) کے ہم سنی کہا ہے، اور ہمارے نزدیک یہی اس کا بہترین ترجمہ ہے، لیکن ہم کو بھولنا چاہیے کہ دیکارٹ کے ”فکر میں فونی ولالت اس قدر ہے، کہ اس کے موجود متوازن میں نہیں ہوتی، مصنف“

یقینی ہے، اس وجہ سے کہ ہم اب بھی مشبہ کرتے ہیں، کہ جسم کا وجود ہے بھی کہ نہیں۔ اس کے برخلاف ہم پہلے ہی معلوم کر چکے ہیں، کہ ہم شک کرتے ہیں۔“

نفسیات کو اس طرح شعور کے بلا واسطہ واقعات (جیسے کہ یہ ایک ذمی شعور ذات کے لئے ہوتے ہیں) تک محدود کرنا ایک بہت بڑی اصلاح تھی۔ ارسطاطیسی اور مدری تعلیم نے تو نفسیات اور حیاتیات کو گڑبڑ کر رکھا تھا۔ اسی اصلاح کا اثر تھا، کہ علم نے دو صدیوں میں وہ ترقی کی، جو اس نے گزشتہ بیس صدیوں میں نہ کی بلکہ، جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، اس کا رد عمل بھی بہت شدید تھا۔ اس رد عمل کی نوعیت کا ریزیمنی ثنویت پر ذرا اور غائر نظر ڈالنے سے واضح ہوتی ہے۔ ارسطو نے اپنے آپ کو بہتیت مجموعی واقعات تک محدود رکھا، لیکن دیکھتے ہیں تجلیاتی تفہیمات پر غمناک کیا۔ ارسطو نے ذہن اور جسم کو ہمیشہ متحد پایا، اور اسی لئے اس نے ان کو ناقابل انفکاک سمجھا، لیکن دیکھتے ہیں کہ ذہن سے اور ذہن کو جسم سے علیحدہ تصور کر سکتا تھا۔ اس سے اس نے نتیجہ نکالا، کہ وہ فی الواقع ایک دوسرے سے آزاد ہیں، اور اس لئے علیحدہ علیحدہ رہ سکتے ہیں لیکن یہ ذہن، جس کو دیکھتے ہیں اس طرح تصور کیا، کس قسم کا تھا؟ عام الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ وہی چیز ہے جس کو ارسطو روح انسانی کہتا ہے، لیکن اس میں سے حواس، مافظہ، اور تخیل خارج کر دیئے گئے ہیں۔ یہ سب ارسطو کے نزدیک انسان اور حیوان میں مشترک، اور انسانی فعلیت کی لازمی شرائط ہیں۔ فکر، جو بالضرورت روح بلا جسم سے تعلق رکھتا ہے، ہر اس چیز کو خارج کرتا ہے، جس کو ہم اس وقت تجرلی کہتے ہیں۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ فلسفہ جدید میں خالص فیکر اور تجرلی کی ثنویت کا دوبارہ ظہور ہوا اس کا مطلب یہ ہے، کہ دیکھتے ہیں اس ذمی فکر میں ہمیشہ ”ذہنی فکر“ کے ”صرف ادبی حقائق، یا خلقی تصورات“ رہ سکتے ہیں، یا پھر وہ تصورات، جو یہ اپنے لئے ان فطری تصورات سے

قائم کرتا ہے "عارضی یا اتفاقی تصورات" کی تو اس میں کسی طرح بھی گنجائش نہیں۔ لیکن کیا اس بھی ذرا غور کرنے سے یہ روشن ہو جاتا ہے، کہ کارٹیزی فکر کی طرح کا شعور و حقیقت ناقابل تصور ہے۔ اس میں فردیت ہے، یہ محسوس ہیں کیونکہ ماحول اور دیگر ذاتوں کے ساتھ تعامل (جس پر شعور ذات موقوف ہوتا ہے) اس وقت تک اس میں سے غائب ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حقیقی تجربے کی شرائط اس وقت تک نامکمل ہیں۔

اب ہم تھوڑی دیر کے لئے جوہر مادی پر توجہ کرتے ہیں، جو کارٹیزی ثنویت کی دوسری حد ہے جس طرح احساسات ذہن "حیثیت" ذہنی فکر شے کی طرف منسوب نہیں کئے جاسکتے اسی طرح صفات محسوسہ بھی مادہ "حیثیت" ذہنی امتداد شے کی طرف منسوب نہیں ہو سکتیں مادہ کی ماہیت قابل فہم صرف اس حد تک ہے، کہ "فکر کسی علم ہندسہ کا موضوع ہے" اور اس علم کے لئے اساسی تجربہ بے منہو، بلکہ گمراہ کن ہے۔ ہندسہ یکادرت کی "ذہنی امتداد شے" اس کی "ذہنی فکر شے" سے بھی زیادہ ایک محض تحلیلی تصور تھی۔ موخر الذکر میں کم از کم اتنا تو تھا، کہ ایک فردی "میں" فکر کرتا ہوں، یقینی تھا، اگرچہ یقین اس قسم کا تھا جس کی وجہ محض جوہر ذہنی کے تصور سے نہ ہو سکتی تھی لیکن مقدمہ مذکور میں اس قسم کا یقین بھی نہیں اور جوہر مادی مادی اشیاء کی کثیر تعداد میں نامور ذہنوں اور دہوں کے بازوؤں کے ایک سلسلہ کے بعد متفرق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ نقص صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ یکادرت نے تجربہ کے محسوس واقعات کو خالصتہ مجرد درکات سے عقلاً بطور استخراج کرنے کی کوشش کی۔ کمیت (مقدار)، مادہ اور قوت کے سے تو ایسا ہی تصورات کا ضامن صرف تجربہ ہو سکتا ہے، اور یہی تصورات "تجربہ کسی واضح تعریف، یا استخراج کے ایسی طبعیات میں محسوس شے" جو سوائے علم ہندسہ کے اور کچھ نہیں، لیکن ان ابتدائی تقابلیں کے باوجود جو زور در یکادرت نے فلسفہ طبعی میں پیدا کیا، وہ اس زور سے کہیں زیادہ تھا جو اس نے بزعم خود ذہنی فلسفہ میں پیدا کیا، اس کا یہ کارنامہ بھی اس کے شہرہ آفاق طلبہ کا نتیجہ تھا جس طرح اس نے

شور کے تصور کو دہندلی مادی دالتوں سے پاک کیا، اسی طرح اس نے مادے کے تصور کو اس حیوانیت سے صاف کیا جو زمین کی طبعی کشش ثقل، جو اس فطری سبکی اور خلا کے ساتھ نیچر کی دشمنی کی سی بڑا راز صفات کے متعلق قرون متوسطہ کے خیالات میں شامل اور ان سے مدول ہوتی تھی۔ لیکن یہاں ہم کو اس فلسفہ طبعی کی تفصیل و شروع سے سروکار نہیں۔ یہاں صرف اس قدر تسلیم کر لینا کافی ہے کہ اس کے تمام فلسفہ طبعی میں سیکانگی خیالات غالب تھے۔ اسی وجہ سے حرکیکات کے نزدیک ایک عضویہ مشین ہے، جو ایک اور بہت بڑی مشین کا جزو لاینفک ہے، جس کو عالم خارجی کہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ارسطو نے تو حیاتیات کو نفسیات میں مدغم کر دیا تھا، لیکن حرکیکات نے حیاتیات کو طبیعیات میں سمو ل کر دیا۔

اب جسم و روح کے تعلق کا کیا حال ہے؟ سب سے پہلے تو ہم اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ حرکیکات نے ارسطو کے نقطہ نظر کو مسلکوں کر دیا۔ ارسطو کے نزدیک تو عقل حس کو پہلے ہی سے فرض کرتی تھی، لیکن حرکیکات کے خیال میں حس عقل کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”میں اپنے آپ میں عقل اور احساس کے قوا، پاتا ہوں، جن کے بغیر میں اپنے آپ کو تو مکمل فرض کر سکتا ہوں، لیکن نہ بالعکس مطلب یہ کہ میں ان کو با بغیر اپنی ذات، یعنی بغیر کسی ایسے ذمی عقل جو ہر کے تصور نہیں کر سکتا، جن میں وہ جاگزین ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے۔۔۔ کہ ان کا صورتی تصور ہی کسی عقل کو شامل ہے۔“ اس کے بعد وہ معلوم کرتا ہے کہ ”نہ صرف یہ کہ حیوانات میں انسانوں سے کم عقل ہوتی ہے، بلکہ ان میں عقل بالکل ہوتی ہی نہیں۔“ اس سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حیوانات محض خود کار مشینیں ہیں، اگر ان کی جدیدگی سے قطع نظر کر لی جائے، تو وہ ایک ماہر گھڑی ساز کی مشینوں کی طرح ہیں، جن کو ”نہ روح نباتی کی ضرورت ہے، نہ ذی حس روح کی“ یہاں تک کہ جسم انسانی بھی طبعی نقطہ نظر سے اس قسم کی ایک مشین ہے۔

لہٰذا یعنی جس حد تک اس نے ان کو تسلیم کیا ہے (مطنت)

تاہم روح انسانی اور جسم انسانی کا تعلق اس قسم کا نہ تھا جیسا کہ ایک ملازم اور
 اس کی صاحب رسالہ کشتی کا ہوتا ہے، کیونکہ انسان میں روح و جسم ایک جوہر ہی
 وحدت بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ جوہر ہی وحدت ممکن کس طرح ہوتی ہے؟ عقل
 اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھی۔ یہاں وہ بیچارہ بھی ناقص ثابت
 ہوا جس پر دیکھارت کے طریقہ تعلف کا مدار ہے۔ اس نقص کا دیکھارت نے
 نہایت خندہ پیشانی سے اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ”میرے نزدیک
 یہ ناممکن ہے کہ ذہن انسانی وضاحت کے ساتھ اور ایک وقت روح و جسم
 کی علیحدگی کو بھی تصور کرے اور ان کے اتحاد کو بھی، کیونکہ اس طرح تصور کرنے
 کے لئے لازمی ہے کہ وہ ان کو ایک ہی تصور کرے اور وہ بھی، جو خود اپنی
 ضد ہے۔“۔ برائیں ہم دیکھارت نے، اس سے کبھی انکار کیا، کہ وحدت بہر صورت
 ایک واقعہ ہے، یہ کسی قدر ناقابل توجیہ قبول نہ ہو، اور یہ کہ اسی واقعہ سے
 انسانی تجربہ ممکن ہوتا ہے۔ اس سے بھی عجیب تر یہ کہ علل غائیہ کے انکار کے
 باوجود دیکھارت نے اپنے قائلوں کے خاتمہ پر جسم و روح کی اس
 باہمی مطابقت کی طرف اشارہ کیا ہے، جو ہمارے روزمرہ تجربہ میں ظاہر
 ہوتی ہے۔ اس لئے اپنی محمولہ بالا تصنیف کو اس ضابطہ پر ختم کیا ہے کہ ”مجھے ان
 حضرات یعنی یہ کہ میرا جسم و غیر اجسام سے جدا ہوا ہے، کی صداقت میں
 ذرہ بھر بھی شبہ نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے امتحان کے لئے میں اپنے
 جو اس اپنے فہم اور اپنے حافظہ کو صحیح گروں اور ان تواریں سے کسی ایک
 کا فیصلہ بھی کسی دوسری قوت کی فیصلہ کا انسانی نہ ہو۔“ لیکن دیکھارت خود اس کو مانتا ہے کہ
 مادی اشیاء حقیقی اور بالفعل وجود کے علم کے لئے ہم جو اس کے محتاج ہیں۔ اور یہ
 بات بھی اتنی ہی یقینی ہے کہ اگرچہ دیکھارت نے اس کو صراحتہ تسلیم نہیں
 کیا کہ اگر ماقطہ نہ ہو، تو ہم خود اپنے وجود کے علم سے محروم ہو جاتے ہیں، اور
 یہی علم اس کے فلسفے کا نقطہ آغاز ہے لیکن انسان بحیثیت حیوان ناطق

کے احساس اور مافظہ کا مالک ہے، بحیثیت اس کے کہ وہ عقل محض ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقل محض ہی ہمارے حقیقی تجربہ کا سرچشمہ نہیں۔ لیکن ”ذہنی فکرشی“ اور ”ذہنی امتدادشی“ (جو متفاوت اور قائم بالذات جاہر ہیں) کے تصورات کا منج ضرور ہے، اور ان ہی تصورات پر کار تیزی ثنویت بنی ہے۔ لہذا اس ثنویت کے مطابق ہمارے مخصوص فطرت انسانی محض ایک بن استثنیٰ ہی نہیں، کیونکہ باقی تمام ارجح بھی غیر مجسم اور باقی تمام عضوے بھی مشین فرض کی گئی ہیں۔ یہ محض ایک سگرہ ہی نہیں جس کو صرف قادر مطلق لگا سکتا ہے، بلکہ یہ ایک حقیقی لغزیت اور ایک صرکی تضاد ہے۔ لیکن چونکہ یہ فطرت ایک واقعہ ہے، لہذا صحت یہی (ایک سبکی مثال کے طور پر بھی) اس ثنویت کے ناقابل قبول بنانے کے لئے کافی ہے۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مقام سے شروع کریں، جہاں دیکھادت ختم کرتا ہے، اور اس سے دست بردار ہوتا ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، آخر میں اس کو ماننا ہی پڑتا ہے، کہ اس کا اطلاق فطرت انسانی پر نہیں ہوتا، اور وہ تجربہ انسانی میں اس کو پاتا بھی نہیں۔ جیسا کہ اس نے بتایا ہے، یہاں ہمارے باطنی احساسات ہم کو اس چیز سے واقف بناتے ہیں جس کی ضرورت ہم کو اپنی صحت برقرار رکھنے کے لئے پڑتی ہے۔ خارجی احساسات سے نہایت وضاحت اور یقین کے ساتھ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ گرد و پیش کی اشیاء میں سے کون سی چیز ہمارے لئے بحیثیت اس کے مفید ہے، اور کون سی مضر، کہ ہم جسم و روح سے مرکب ہیں۔ یہاں مافظہ ہم کو اس قابل بناتا ہے، کہ ہم اپنی حیات کے تمام واقعات کو لادیں، اور ٹھہرتی ہم کو اس لائق کرتی ہے، کہ عملاً صادق و کاذب میں تمیز کریں، لہذا ازمنہ انھیہ کے تمام شکوک مبالغہ آیسذ اور مضحکہ خیز سمجھ کر مسترد کر دینے چاہئیں۔

اگر دیکھادت اس تجربے سے شروع کرتا جیسا کہ اس کو فی الواقع کرنا چاہئے تھا، اور ہر اس چیز پر نہایت سنجیدگی سے غور کرتا، جو اس میں شامل ہے، تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ ذہن کے متعلق جو خیال اس نے قائم کیا ہے، وہ اس کو حادی نہیں۔ ارسطو نے

اپنے فکر کا آغاز عضویہ اور اس کے ماحول سے کیا، اور اس کو معلوم ہوا کہ اس عضویہ کی حقیقت میں ذمی حیات ہونے کے لئے کسی خبر دینے والی "روح" کا ہونا ضروری ہے۔ دیکھتے ہیں کہ اپنے فکر کا اعتنا و ذہن ہے کیا، لہذا اس کو بھی معلوم ہو جانا چاہئے تھا، کہ ذمی شعور ذات کے حقیقی تجربے کے لئے ایسی اشیا کا ہونا لازمی ہے، جو ذہن سے الگ ہوں، لیکن دیکھتے ہیں اس دولی کو اخذ نہ کر سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے صاف الفاظ میں اقرار کیا، کہ فطرت انسانی میں ذمی فیکشن کو مکمل شے نہیں، لیکن یہ اس قدر حیات یافتہ، یا نفسی طبیعتی نقطہ نظر سے تھا، جو اسطرح کا نقطہ نظر تھا، نہ کہ نفسیاتی نقطہ نظر سے، جس تک خود دیکھتے ہیں بچا تھا۔ لہذا وہ اب بھی اپنی ثنویت پر ثابت قدم تھا۔ اس کا خیال تھا، کہ حسی تجربہ کی قریب اشیا بھی شعور، یعنی وہ تغیرات ہیں، جو ہم میں واقع ہوتے ہیں۔

لیکن ان تمام خیالات کو دیکھتے ہیں اس قول سے کس طرح تطبیق دی جائے گی، کہ خود اس کا اپنا جسم اور بہت سے اجسام سے گھرا ہوا ہے، وہ خود ایک؟ کیا خود اپنے جسم اور اوروں کے اجسام کے اعضا و اعضاء خود اس کے لئے اپنے شعور تھے بحیثیت اس کے کہ وہ "ذمی فکر" تھے؟ اگر یہ ایسے شعور نہ تھے تو اس کا تجربہ انہیں شعور تک محدود تھا، اور اس لئے جسم بحیثیت "ذمی امتداد" تھے ہونے کے اس کے تجربہ سے خارج تھا اس طرح ذہن و جسم کی ثنویت ثابت ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ہی سو خوالہ کہ تجربہ ناممکن، یا کم از کم ناقابل توجہ بھی ہو گیا۔ اس دوسرے معنی میں کہ بھی دیکھتے ہیں اسی طرح طے کیا جس طرح کہ اس نے پہلے معنی میں طے کیا تھا یہاں بھی اس نے قادر مطلق کی طرف مراجعہ کیا مطلب یہ ہے کہ صرف قدرت الہی روح و جسم کو فطرت انسانی میں متحد کر سکتی ہے اور صداقت الہی انسانی تجربے کے عالم مادی کی حقیقت کی ضامن ہے جسم و ذہن کا تعلق اور خارجی ادراک کی حقیقت یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے دیکھتے ہیں وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ کو پریشان کر رکھا ہے، اور جب تک کہ ثنویت ہمیشہ کے لئے دفن نہیں کر دی جائے گی اس وقت تک فلاسفہ کی پریشانی باقی رہے گی۔

کار تیزی ثنویت اور تجربہ کی دوئی

(۲) صرف اس ہی بنا پر ہم مجاز ہیں کہ شرع ہی میں نئیات کے لغوی معنوں کے باوجود اس کی اس غیر محتاط تعریف کو رد کر دیں کہ یہ ذہن کا علم ہے جس کے مقابلہ میں ایک تمیز علیہ مادے کا ہے جسے مساویات کہا جاسکتا تھا (لیکن اگر ہم اپنی اس تاریخی تحقیق کو اور آگے بڑھائیں، تو ہماری محنت بیکار نہ جائے گی۔ اس سے ہم کو نفسیات کے تیسرے دور میں انتقال کی بڑی بڑی خصوصیات کا علم ہو جائیگا۔ اس دور میں نفسیات کی تعریف کی جانی ہے کہ یہ فزیکل تجربہ کا علم ہے۔ اس دور کی ایک بڑی خصوصیت تو یہ ہے، کہ خد ماصفا و دماغ ماکلد ہاں اس کا اصول کار تھا۔ یعنی یہ کہ اسطالیسی اور کار تیزی عقاید میں جو خوبیاں تھیں ان کو تو اس نے باقی رکھا، اور ان کی خامیوں اور نقائص کو ترک کر دیا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دیکھا ست کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کا نقطہ نظر موضوعی یعنی فزوی ہے، اور یہ نقطہ نظر اب تک متدہوا ہے، اور نہ امید ہے کہ متدہوا ہو اس کی غامی کچھ تا باطل بیالی، یا کہنا جائے، و نیاتی، اقتراضات میں ہے، اور کچھ اس میں کہ جس صورت میں اس نے فزوی تجربہ کو بیان کیا ہے، اس کی نوعیت بہت زیادہ عقلی ہے، اگرچہ درحکایت کے ذہنی فلسفے کے دھانی اقتراضات اس تجربہ نفسیات کی وجہ سے بہت بدنام ہوئے، جس کا بیج لاک نے بویا، اور بہت سے برطانوی مفکرین کے ایک سلسلے نے جس کو پروان چڑھایا، تاہم یہ اعظم پر اس فلسفے کی دہوم و دہوم ویسی کی ویسی باقی رہی، اور ولف کی عقلی نفسیات میں تو یہ اپنے انتہائے عروج پر پہنچ گئی۔ ولف نے رومن کی بساطت، عدم مادیت، اور بدیت کو محض تصور شعور سے مستخرج کیا لیکن کانٹ نے جہاں مابعد الطبیعیاتی او مائیت کے باقی ماندہ حصوں

کے جڑ پھائی، وہاں ماہیت ذہن کے اس وہی ثبوت کی بنیاد میں بھی کھولی کہ۔
 کانٹ کے نزدیک تمام تصورات خالی ہوتے ہیں، سوائے ان کے جو اپنے
 مشمولات کو تجربہ سے حاصل کرتے ہیں اور تمام تصورات خیر صحیح ہوتے ہیں،
 جب وہ تجربہ سے سجاوہ ہو جاتے ہیں۔ ہمارے لئے اعیان، یعنی فکر کے پیدا
 کئے ہوئے حقائق، غیر موجود ہیں ہمارا علم مظاہر یعنی حس کے پیدا کردہ حقائق تک
 محدود ہے۔ تجربہ کے لئے موضوع و معروض کی ثنوت لازمی ہے۔ یہ دونوں ایک
 دوسرے سے علیحدہ ہو کر کمال اشیا نہیں رہ سکتے، بلکہ نابھشہ فرضی تصورات بن جاتے
 ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہم ان پر ایمان لے آئیں، یا ان کے متعلق فکر
 کریں لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم کو ان کا علم ہو جائے۔ ادیت کے مسائل کے ساتھ
 جو عملی دیکھی ہم کو ہے، اس کی انتہی خواہ کسی طرح ہو جائے لیکن کم از کم کانٹ کے وقت
 سے یہ مسائل نیاں نہیں سمجھے جاتے۔ ان نفسیات تمام تر ایک تجربی علم ہو گئی ہے،
 جس میں سے تمام دنیائی اور مابعد الطبیعیاتی اقتراضات خارج کر دیے گئے
 ہیں۔ تجربہ میں موضوع و معروض کی ناقابلیت انفصال کانٹ کے بڑے عقائد
 میں سے ایک عقیدہ تھا۔ اس نے بھی نظریہ ذہن کو نظریہ حیات کے ہم مرتبہ
 بنانے میں بہت مدد کی ہے لیکن جسم کی حیات، یا عضوی حیات کی جگہ اب
 ذہن کی حیات، یا حیات نفسی، نے لے لی ہے، لیکن یہاں ذہن کا مطلب
 تجربہ کرنے والی ذات، یا جیسا کہ ہم بعض اوقات کہتے ہیں، ایغو ہے جس کے مقابلے
 میں غیر ایغو، یا تجربہ کا معروض ہے، اور ذہنی حیات اس تجربہ کے مساوی ہے، جو
 ان دونوں کے تعامل سے پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح معروضی نفسیات کے مقابلے
 میں موضوعی نفسیات اسی حیات ذہنی سے تعلق رکھتی ہے۔

لیکن لاکھ اور اس کے تابعین، جن میں کانٹ بھی شامل ہے، حیات ذہنی
 کے واقعات کی ناقص تحلیل کی وجہ سے بہت آگے نہ بڑھ سکے۔ اس تحلیل کو انہوں نے
 دیکادت سے لیا، لیکن اس کے مابعد الطبیعیاتی اقتراضات کو انہوں نے
 مسترد کر دیا۔ ہم نے ابھی کہا ہے، کہ تحلیل بہت زیادہ، اور بالکل حیا طور پر،
 عقلی تھی۔ دوسرے الفاظ میں طرح دیکادت نے موضوع کو بالضرورت

عقلی تصور کیا، اسی طرح اس نے اس کے تجربہ کو اساسی طور پر وقوفی فرض کیا۔ جس تجربہ کو اس نے تسلیم کیا، وہ صرف شعور ذات کی سطح کا تجربہ تھا۔ اس میں پہلے تو وہ تجربہ کو شعور ذات یعنی کل کو جزو، کے ہم معنی بنانے کی طرف مائل ہوا، اور بعد میں شعور ذات کے وقوفات کو ان واقعات کے ہم معنی بنانے کی طرف راجع ہوا، جن کا وقوف ہوتا ہے۔ ان توام غلطیوں پر ہم یکے بعد دیگرے غور کریں گے۔

دیکھادت کا خیال تھا، کہ خارجی اور اک میں ذہن جسم کی طرف رخ کرتا ہے، لیکن شعور ذات میں یہ کسی طرح خود اپنی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی خیال کے مطابق لاک نے سادہ تصورات کے دو ذرائع احساس اور تفکر میں تیسز کی یہ مقدم الذکر اشیاء کی صفات محسوسہ کا سرچشمہ بنے اور موزالذکر ذہن کے اپنے اعمال کے تصورات کا۔ وہ کہتا ہے، کہ اگرچہ تفکر فی الواقع کوئی حس نہیں، تاہم ”یہ حس کے بہت مشابہ ہے، لہذا اس کو حس باطنی کہنا نامناسب نہ ہو گا“۔ کاندٹ نے ملا تاں اس کو ایسا ہی تسلیم کر لیا، اور حس ظاہری اور حس باطنی کو ایک ہی سطح پر لا کر ان کو تجربہ کے دو میز، لیکن ہر تہ نہ ناج کہنا۔ پہلی حس تو طبیسی مظاہر کے تجربہ کا سرچشمہ ہے، اور دوسری نفسی مظاہر کے تجربہ کا۔ اس طرح ایک نئی ثنویت، یعنی ثنویت مظاہر پیدا ہوئی، جس نے جواہر کی قدیم ثنویت کی عزت رکھ لی۔ اس نئی ثنویت کے ساتھ نفسیات کی ایک نئی تعریف بھی پیدا ہوئی، جو قدیم تعریف سے کچھ بہتر نہیں۔ اب نفسیات کی تعریف یہ ہوئی، کہ یہ اس باطنی تجربہ کا علم ہے، جس کا شاہد اس باطنی سے ہوتا ہے اس طرح یہ علم خارجی تجربہ کے علوم کے مقابلہ میں،

سہ مباحثہ پھیلین کہتا ہے۔ ذہن اور مادہ بحیثیت معلوم اور قابل علم منظم اور یا صفات کے دو مختلف سلسلے ہیں۔ ذہن اور مادہ بحیثیت نامعلوم اور ناقابل علم ”جواہر میں، جن میں مباحثہ کے دو مختلف سلسلے واقع فرض کئے جاتے ہیں۔ ایک نامعلوم جواہر کا وجود محض ایک نتیجہ ہے، جو ہم معلوم مظاہر نکالنے پر مجبور ہیں، ان دونوں جواہر کی تفریق مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اس تباہی سے منتج ہوتی ہے جس کی وجہ سے

لیکن ہر تہہ مثبت ہے لگایا۔ یہ علوم ان اشیا پر بحث کرتے ہیں جن کا مشاہدہ خارجی حواس سے ہوتا ہے۔ ایک قلم اور آگے بڑھانے سے ہمارے باطن واسطہ تجزیہ کے موضوع اور محض ایک دوسرے سے مائل علیحدہ ہوجاتے ہیں۔ یہ مذہب مثلاً باطن نے بڑھایا، جو محضی کچھ بہ کو موضوعی تجربہ سے تمیز کرتا ہے اور نفسیات کو موزن لاند کرتا ہے۔ وہ ان کو دو عالم کہتا ہے جن میں سے ایک فقط ایک خاصیت یعنی امتداد سے محدود ہے اور دوسرے کی تعریف اگر ہو سکتی ہے تو سبلی طور پر فقط ایک واقعہ یعنی امتداد کی غیر موجودگی سے لیکن یہ یقینی ہے کہ مادہ واسطہ تجربہ بھی اس طرح دو نیم نہیں ہوتا۔ لہذا طلبہ پر ہے کہ اس تمام بحث میں کہیں غلط بحث ہوا ہے جس کو صاف کرنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہئے تو

سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ ”حس باطنی“ کی اصطلاح بال غلط ہے، ماسوائے ان صورتوں کے جہاں اس کا اشارہ صرف ان چیزوں کی طرف ہو جو عضو کے اندر ہیں لیکن یہاں ”باطنی“ ”ذہن کے اندر“ کے واقعات میں امتیاز کرنے کے لئے مستعمل ہوا ہے۔ اس میں ”اندر“ اور ”اندر نہیں“ کا معنی باہر کا لزوم شامل ہے۔ یہ اتنا ہی بے معنی ہے جتنا کہ ایک دن کے اندر ہونے والے واقعات کو دروازے سے باہر ہونے والے واقعات کا متعلق سمجھا جائے۔ اب رہ گئی وہ حس جو باطنی ہے۔ اگر ہم لوگ کے ہم زبان ہو کر ان اشیاء کے احساسی ارتسامات کا ذکر کریں جو ذہن اسے باہر نہیں سمجھتا تب بھی ان احساسی ارتسامات کے کیا معنی ہونگے جو ان تو اسے محال ہوتے ہیں جو موضوع کے لئے فطری اور مخصوص ہیں؟ ہر عضو بات خارجی حس کے آلات اور ”مراکز“ کا قائل ہے، لیکن وہ اس مفروضہ حس باطنی کا نہ کوئی معلوم کر سکا، بقیہ حاشیہ صفر گزشتہ۔ یہ دونوں مسئلے ایک ہی جہر میں واقع نہیں ہو سکتے (خلیات مابعد طبیعیات)

(Lectures on Metaphysics) (طاولہ ۱۳) مصنف (Bain) ()
 سہ پہیہ وہ استہداد ہے جس کو مل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لوگ کے عقیدہ نے نفسیات اور فلسفہ میں جہالت ڈالی اس کا بہترین ثبوت یہاں اور تمام انتقاد (Critique) میں ملتا ہے مصنف

یہ مرکز یا لاک کی ہدایت ہے، کہ میدانِ نش کے وقت سے ایک بجے کی حالت کو نگاہ میں رکھو، اور دیکھو کہ زمانہ کیا کیا تغیرات پسند کرتا ہے۔ اس لیے بعد وہ خود بجے کی تدریجی ترقی کو مجملہ بیان کرتے ہوئے آخر میں کہتا ہے، کہ ”آخر کار وہ ان تصورات کے متعلق اپنے اعمال پر غور کرنے لگ جاتا ہے، جو احساس سے حاصل ہوئے تھے“ لیکن لاک یہ فرض نہیں کرتا، کہ اس درجے پر پہنچنے کے بعد بھی اُن ارتسامات کو خاموشی سے وصول کر لیتا ہے، جو گزشتہ تمام ارتسامات سے مختلف ہوتے ہیں۔ ابتدائی مدارج پر پہنچے ہوئے تھا۔ لیکن اس کو اپنی ذات کا شعور نہ تھا۔ یقول لاک ”جو اس کی مشقیں التما (اس کو) اپنے گرد دیکھنے میں کام میں لاتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے“ لیکن جب آخر کار یہ خود اپنی جانب اندر کی طرف رخ کرتا ہے، اور جو تصورات اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، ان کے متعلق خود اپنے احوال کا مشاہدہ کرتا ہے“ تو اس کو اپنی ذات کا شعور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس طرح اس میں اس چیز کی ایک نئی صورت پسند نہیں ہوتی، جس کو کانٹ احساسیت کہتا ہے۔ یہ ایسی چیز نہیں، کہ اس کو چھٹی حس کا اضافہ کہا جاسکے۔ اس کے برخلاف یہ عقلاً ان تصورات میں مشغول ہو جاتا ہے، جو اس کے پاس پہلے ہی سے تھے۔ پہلے تو وہ یہ بین سکتا تھا، کہ چمکتا ہے، یا وہ چمک نہ سکتا تھا، کہ وہ سناتا ہے، اور اب بھی وہ ایسا نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کہ خارجی جو اس سے سب کے سب علیحدہ علیحدہ ہیں، لیکن پہلے جب وہ چمکتا تھا تو اس کو چمکنے کا شعور نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب اس کو چمکنے، یا سننے کا شعور ہو سکتا اور ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ شعور ذات کے لئے درجے پر خارجی جو اس کے معروضات ذات ہی سے صرف متعلق نہیں کئے جاتے، بلکہ ان دونوں کا اس طرح متعلق ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نام نہاد و معروضی تجربہ صاف طور پر موضوعی تجربہ میں لاپا

لہ اس میں مشہد نہیں کہ اس طرح یہ اور تصورات کا اکتساب کر لیتا ہے، لیکن یہ احساسی نہیں ہوتے، اور ان کے ارتسامات فکر کہنا مناسب نہیں، جیسا کہ شلا حیوم نے ان کو کہا (مضف)

نظر آتا ہے۔ پس ان نفسیات کس طرح سو خرا لہ کر تک محدود کی جاسکتی ہے؟
 تاہم اگر نفسیات فردی تجربہ کا علم ہے تو کیا اس کی یہ تحدید ضروری نہیں؟
 اگر یہ ضروری نہیں تو پھر اس موضوعی نقطہ نظر کو ہمیشہ کے لئے روشن کرنے کی وجہ
 سے جو مدت سرائی حیکایت کی ہوتی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟
 علاوہ ازیں اگر نفسیات کے لئے ضروری ہے کہ اس تجربہ کو بھی شامل ہو، جو
 معروضی نقطہ نظر سے حاصل ہوتا ہے تو کیا تمام کاتمسام علم اس کے دائرے
 کے اندر نہیں آ جاتا؟ اس قسم کے سوالات لکھا اس مقام پر پسد اہو ناہی
 امر ہے، لیکن یہی سوالات ہماری رہنمائی اس غلط بحث کی طرف کرتے ہیں،
 جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔

پہلے تو ہم کو یہ یقین کرنا ہے، کہ یہ مزمومہ انفصال کامل بھی ہے یا نہیں۔
 یہیں تسلیم ہے، کہ نفسیات کو تجربہ سے تعلق ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس
 تجربہ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھا جائے، جو تجربہ کرنے والی ذات کے
 متعلق معلوم ہوتی ہیں، یا اس کو وسیع کر کے اس میں ان باتوں کو بھی شامل
 کر لینا جائے، جو معروضات تجربہ کے متعلق معلوم ہیں؟ دوسرے الفاظ میں
 کیا موضوعی نقطہ نظر اختیار کرنے میں ہم کو صرف موضوع سے تعلق ہوتا ہے،
 اور معروضی نقطہ نظر اختیار کرنے میں معروض سے، بسینہ اس طرح، جیسے کہ صوتیات
 کے مطالعہ میں ہم صرف آواز سے سروکار رکھتے ہیں، اور علم مناظر جریا میں صرف
 روشنی سے؟ اگر ہم سب بھرے ہوتے، تو مقدمہ الذکر علم کا یقیناً وجود نہ ہوتا،
 اور اگر ہم سب اندھے ہوتے، تو سو خرا لہ ذکر علم کا نام بھی نہ ہوتا۔ لیکن ہم ابھی کچھ کچھ
 ہیں، کہ ٹیکل نام نہاد ”باطنی مظاہر“ یا احس باطنی“ کے واقعات اور
 خارجی مظاہر یا احس خارجی کے واقعات کی تفریق پر قابل اطلاق نہیں۔ یہ
 واقعات ہر تہہ نہیں، اور یہ ایک دوسرے میں ملے ہوتے ہیں۔ نقطہ مظاہر ہمارے
 اس قول پر شاہد ہے، کیونکہ جب کوئی سطح حقیقتہ موجود ہوتا ہے، تو لازمی ہے،
 کہ شخص موجود ہو، جس کے لئے یہ ظاہر ہو، یا جس کے لئے یہ واقعہ ہو۔ یہ
 دعویٰ تو کوئی بھی نہ کرے گا کہ باطنی مظاہر کا ادراک ایک خاص ذات کو ہوتا ہے،

اور خارجی مظاہر کا اور ایک ایک اور ذات کو۔ بین نے پہلے تو موضوعی تجربہ اور معروضی تجربہ میں امتیاز کیا، کیسکے آگے چل کر اس کو بھی یہ ماننا ہی پڑا، کہ معروضی تجربہ بھی "ایک معنوں میں ذہنی ہوتا ہے"۔ لیکن یہ کن معنوں میں ذہنی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ اس کو نفسیات سے کس حیثیت سے تعلق ہوتا ہے؟ اور کن معنوں میں یہ ذہنی نہیں ہوتا؟ یہی وہ سوال ہے جو اس گنگال کو صاف کرے گا، جس کو بین نے دیا کا ویسا ہی چھوڑ دیا۔

ہم اس بات پر متفق ہیں، کہ نفسیات فردی تجربہ پر بحث کرتی ہے۔ لیکن ہم نے معلوم کیا ہے کہ موضوع اور معروض دونوں اس تجربہ کے اجزاء ہیں۔ پس انہم کو دریافت یہ کرنا ہے، کہ اس کے موضوعی نقطہ نظر اور اس نقطہ نظر میں کیا فرق ہے جس کو ہم معروضی کہتے ہیں، اور جس میں بظاہر موضوع شامل نہیں ہوتا، اس کا جواب فوراً یہ دیا جاسکتا ہے، کہ مقدم الذکر حیات شاعرہ، یا یوں کہو، کہ اس ذہنی حیات ذات کا نقطہ نظر ہے جس کو اپنے مخصوص ماحول سے معاملہ پڑتا ہے۔ موزر الذکر اس کے مقابلہ میں سائنس کا نقطہ نظر ہے جس میں انفرادی ماحول کی خصوصیات بالعموم نظر انداز کر دی جاتی ہیں۔ لیکن اگر سائنس کے نقطہ نظر میں کوئی موضوع فی الواقع مدلول نہیں ہوتا، تو پھر ہم سائنس کے متعلق کس طرح کہہ سکتے ہیں، کہ اس کو معروضی تجربہ سے تعلق ہوتا ہے؟ یا یہ کہ یہ واقعی مظاہر پر بحث کرتی ہے؟ پھر اس کے علاوہ اس نقطہ نظر کا مفہوم کیا ہوگا، جو کسی کا نقطہ نظر نہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ سائنس میں یہ نہیں ہوتا، کہ کوئی موضوع مدلول ہی نہ ہو، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ کوئی خاص موضوع مدلول نہیں ہوتا، جس سے تجربہ متعلق ہو، جیسا کہ نفسیات میں ہوتا ہے۔

سائنس کو علم کی محض اس صورت سے تعلق ہوتا ہے جو سب لوگوں کے لئے ایک ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کے لئے علم بہت سے اذہان کے تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کسی خاص ایک ذہن میں ایک خاص عمل کا پھر اس عمل میں حیثیت بھی ہوتی ہے، اور طلب بھی، اور ان دونوں سے سائنس کو کوئی مطلب نہیں۔

یہ تفریق بذات خود بالکل ظاہر و باہر ہے نفسیات کے لئے
اس تفریق کی اہمیت کے سمجھنے میں کانٹ سے قبل کے فلاسفہ کی ناکامی کی
ایک وجہ تو یہ تھی، کہ انہوں نے نفسیات متقابلہ کو نظر انداز کیا۔ اس کا نتیجہ
یہ ہوا، کہ یہ علم شعور ذات کے مضامین تک محدود ہو گیا۔ انہوں نے اس انقطاع
کو معلوم اور تسلیم کر لیا، جو شعور ذات اور قوتہ ناطقہ کی وجہ سے انسان اور
حیوان میں ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارسطو اور ارسطو سے بھی زیادہ
وہ دیکھادت نے اس کا اقرار کیا، لیکن وہ یہ معلوم نہ کر سکے کہ تفکر اور استدلال
دونوں میل جول سے پیدا ہوتے ہیں، اور اسی میل جول کی تدریجی ترقی کی وجہ
سے انسان اور حیوان کے درمیان یہ تلیج حاصل ہوئی ہے۔ بجائے اس کے، کہ
وہ فرض کرتے، کہ نوع انسانی نے ناطقیت حاصل کی ہے، انہوں نے فرض
کیا، کہ ہر شخص ذات خود اور بطور خود، ناطق ہے۔ اس کے بعد انہوں نے
نفسیات کو فلسفہ کی اس شاخ سے گڈڑ کر دیا، جس کو آج کل، علمیات، یا نظریہ
علم کہتے ہیں حقیقت یہ ہے، کہ علمیات سال ہی کی خاطر انہوں نے نفسیات
تحقیقی میں قدم رکھا۔ ان دونوں تحقیقات میں اس فرق کو معلوم کرنے کی
نفسیت کانٹ کے لئے محفوظ ہو چکی تھی۔

اب ہم سب معلوم کر سکتے ہیں کہ ”موضوعی“ اور ”موضوعی“ کے نفسیات
اور علمیات دونوں میں مختلف معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علمیات
میں ”موضوعی“ سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو مال مشترک ہے، اور ”موضوعی“ سے
مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو ذاتی ملک ہے نفسیات میں ”موضوعی“ کا اشارہ
مالک کی طرف ہوتا ہے، اور ”موضوعی“ کا اس ملک کی طرف، جس کا یہ مالک ہے۔
لیکن سائنس اس مال مشترک کو گویا مال ہی نہیں سمجھتی اور نفسیات صرف

لے ظاہر ہے کہ لاکھ لاکھ سال تھا۔ اس کا مشہور متاخر منہم انسانی پر بحث کرتا ہے۔ حیوان کی نسبت
تصفین کی بھی یہی غایت تھی، اور نام بھی تقریباً یہی تھا۔ پھر جو مکے نے اپنے ایک واحد سائنٹیفک رائے کو
”سائلر مبادی علم انسانی“ (Mansel) کے سبب میں بھی
نفسیات پر مابعد الطبیعیات کے زیر عنوان بحث کرتے ہیں۔ ابھی بہت زمانہ نہیں گزرا کہ نفسی اوقات

ذاتی ملک کو ملک سمجھتی ہے۔ پھر نفسیات کی ”موضوعی اشیاء“ علیات کی
تصویری اشیاء“ میں نہیں پاٹی جاتیں، اور اس لئے انہیں اس محل کی نقل سمجھا گیا،
جو سائنس نے کسی طرح آدمی کے دماغ میں پیدا کی، اور جس کو نفسیات نے
شعور کے اندر پایا۔ اس طرح نتیجہ یہ نکلا، کہ ذات بغیر حقیقی اشیاء کے، اور حقیقی اشیاء
بغیر کسی مخصوص و معین ذات کے، باقی رہی۔ بالفاظ دیگر ایک غیر محتمل عالم
ذات اور ایک ممکنہ عالم نے تو موجود رہا، لیکن ان کے تعلق کی تسفی کھنڈش
توجیہ نہ ہو سکی۔ یعنی یہ کہ کارٹیزی ثنویت جوں کی توں باقی رہی، یہی وہ وقت
تھی، جس کی وجہ سے کانٹ نے سو خزانہ ذکر عالم کی، ”نافوقی حقیقت“
کی پر وہ درسی کی، اور ریسٹلٹ نے مقدم الذکر عالم کی ”غالطی تصویریت“
کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ریسٹلٹ کا مفہوم یہ تھا، کہ اگر ایک
میں ہم کو اپنے تصورات کا شعور نہیں ہوتا، بلکہ ہم ان اشیاء کا اثبات کرتے ہیں،
جو ہمارے سامنے ہوتی ہیں۔ کانٹ کا قول تھا، کہ سائنس کی اشیاء ہمارے
عام تجربہ کی مدد سے، اور اسی تجربہ کے لئے اشیاء بنتی ہیں۔ یہ کم از کم تجربہ کے لئے
اشیاء بانفا سہا، اور ایک دوسری سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ اگر ان دونوں بیانات
کو ملا دیا جائے، تو پھر یہ تمام تجربہ (ایہ فردی ہو یا عمومی) میں موضوع و موضوعی
کی دوئی کے اعتراف کے ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اب بھی کانٹ اور
ریسٹلٹ کی نفسیاتی تحلیل فردی تجربے میں ایفود و غیر ایفود ذات و غیر ذات کی ثنویت
کا حق ادا کر سکی اس طرح ہم مذکورہ بالا توام غلطیوں میں سے دوسری پر
جا پہنچتے ہیں۔ ہماری مراد اس غلطی سے ہے کہ نفس ان واقعات کو
وقوف سمجھ لیا جائے، جن کا وقوف غرور اپنا شعور رکھنے والی ذات کو ہوتا ہے۔

کارٹیزی ثنویت اور علیت

(۴) یہ کسی نہ کسی صورت میں ایک پرانی غلطی ہے۔ میں نے اس سے

بقیہ ما فیہ گزشتہ کے ساتھ فلاسفہ کی دہی صوف اس حد تک تھی، جس حد تک کر میا ر علم اخلاقی
ذنداری، یا حیات بعد الموت کے وجود کے سال کے لئے ان کی ضرورت تھی (صنف) لے Reid

قبل اس کو مشہور تجربہ، اور اس تجربہ کے بیان میں غلط سمجھ کہا ہے۔ اس کی نسبت میں نے یہ بھی کہا ہے کہ ”یہ ایسی غلطی ہے جو نفسیات اور ان علوم کے سوا جو اس پر مبنی ہیں، اور کسی علم میں نہیں ہو سکتی۔“ پر فیصلہ جس نے بعد میں اس کو ”نفسیات داں کا مغالطہ“ کہا، اور یہی اصطلاح عام طور پر اختیار کر لی گئی۔ اسی مغالطے کا نتیجہ تھا کہ لذت و الم کی غالیں حسیات، آج نہ صرف علمانی، بلکہ نفسیاتی مضمون میں بھی مخالفت موضوعی ہیں، نفسیاتی حقیقت سے سرومونی بنائی گئیں، اور احساسات اور ادراکات کی فہرست میں شامل کی گئیں محض اس وجہ سے کہ جب ہم باہمی میل جول اور مشہور ذات کے درجے پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہم میں ان کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں پھر چونکہ اس سطح پر لذت اور قوت حیات کی زیادتی، اور الم اور قوت حیات کی کمی میں عام تعلق عیاں ہو جاتا ہے، اس لئے یہ حسیات ہماری ذات میں کسی کمال یا عدم کمال کے ہم معنی ہو جاتی ہیں، اور انجام کار ولف ان کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ ”یہ کسی کمال یا عدم کمال کا وجدانی دتوف ہے، یہ کمال یا عدم کمال حقیقی ہو، یا ظاہری“ حسیات کی مخالفت موضوعی اور لاثانی نوعیت کو معلوم کرنے میں ناکامی لڑک سے لے کر ریڈ تک تمام برطانوی ماہرین نفسیات میں مشترک ہے۔ اس کی تصحیح سب سے پہلے ٹی ٹلنز نے کی۔ اس نے تو اس کی سہ گانہ تقسیم پر اصرار کیا۔ اس تقسیم کو اس وقت اگرچہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کو قبولیت امامہ کانٹ کی وکالت سے حاصل ہوئی، جو ٹی ٹلنز کا شاگرد تھا۔ متقدمین ماہرین نفسیات کے عقلی تعصب کا ایک اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے تجربے کے ہر درجے پر جسمانی حرکات کی اہمیت کی طرف توجہ نہ کی، حالانکہ یہ واقعہ تو ارسلو کی نگاہ سے بھی نہ بچا۔ گزشتہ صدی کے اوائل میں کہیں مار،

۱۷ یہ بہت عجیب سوال ہے کہ یہ عقیدہ کس مدت تک دریکارٹ کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے اگرچہ عام طور پر اس کو دریکارٹ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (مصنف) ۱۷ Tetens ۱۷ ڈون
یا مزاحمت کے اندازہ کرنے میں نام نہاد ”عضلی حس“ (Muscular Sense) کی اہمیت کی طرف ۱۷
کے الحاقی ماہرین طب نے اشارہ کیا لیکن ان کے عقائد غلط تھے کہ انہوں نے اس کی اہمیت بلند کر دی تھی

اور وہ بھی ماہرینِ معنویات کی غنایت سے معلوم ہوا کہ یہ حرکاتِ ادراک کے ہر فنل (مثلاً غور سے سننے، دیکھنے، سونگھنے اور ہاتھ سے کسی چیز کو تلاش کرنے) کا لازمی جزو اور اشیا کی اولیٰ صفات (یعنی امتداد اور مزاحمت) کے متعلق ہمارے علم کا بڑا ذریعہ ہی نہیں، بلکہ یہ اضطرابی، احساسی حرکت، تصویبی حرکت، صورتوں میں ہمارے ارادے کے نشوونما کے مختلف مراحل بھی ہیں۔ لیکن جو ماہرینِ نفسیات اپنے تمام سطحیات کو شعور ذات کے درجے کے تفکر میں تلاش کرتے ہیں، انہوں نے صرف ترقی یافتہ ارادے کی طرف توجہ کی اور چونکہ یہ ترقی یافتہ ارادہ معمولاً ہمیشہ دلال سے معین ہوتا ہے، لہذا قوا و فاعلیہ ہر جگہ نام نہاد و قوائے عقیدہ کے ماتحت سمجھے گئے۔

عقلیت کے خلاف رد عمل تو سو برس سے بھی زیادہ ہوئے کہ شروع ہو چکا تھا، لیکن ارتقائی خیالات کے غلبہ اور اس غلبہ کی وجہ سے نفسیات تخلیقی اور نفسیات متقابلہ کی ترقی سے پر رد عمل زیادہ وسیع اور مستقل ہو گیا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ آج کل ماہرینِ نفسیات بالعموم مصر ہیں کہ ارادہ نہ کہ عقل، طلب نہ کہ وقوف، فعلیت نہ کہ احساسیت، تجربہ کی نوعیت اور ترقی کو سمجھنے کی بجائی ہے۔ جدید کثرت کی "قدیمی فکر نشی" کے خالصہ تفکری تجربہ کے لئے بقول شوپنہاؤز ایک ایسا فریشتہ کافی ہے جس کا سر تو ہو، لیکن جسم نہ ہو، لیکن جسم کے داخل اولیٰ طور پر خوراک اور ہوا کے داخل (جن کو وہ گھیرے ہوئے ہیں) کے تحت

۱۔ یہ رد عمل شروع اس وقت ہوا جب کانٹ نے عقل علی کی ادیت پر اصرار کیا، اور فیشٹے (Fichte) نے اس کو پر زور الفاظ میں دہرایا۔ اس عقیدہ کا اصل یہ تھا کہ نظر نے کی اشیاء کا وجود عمل کی حکیم کے لئے ہوتا ہے۔ عالم خارجی، خلقی غایت کے حصول کا حصہ ایک وسیلہ ہے۔ شوپنہاؤز (Schopenhauer) کی تصنیف "عالم بچیثیت" (ارادہ و تصور) جس کے نام ہی سے گوشہ تریب کا انقلاب لگا ہوتا ہے (کانکر اگرچہ غیر مسلسل تھا لیکن اس کے وجود اس مسئلہ کی جو پر زور حمایت اس نے کی اس کا اثر بہت زیادہ ہوا) یہ اپنی اپنی قسمت ہے کہ جن لوگوں نے اس کے دلائل کو اختیار بھی کیا ہے، وہ بھی شوپنہاؤز کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتے (مصنف)

ہیں۔ اس واقعہ سے بلاشبہ معلوم ہوتا ہے کہ تجربہ کی جس صورت پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، وہ اولیٰ طور پر زیادہ تر عملی ہے۔ حقیقت ان لوگوں کے لئے تو بالکل بدیہی ہے، جو واقعات حیات کو نظریہ ارتقائی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ تاہم جو لوگ کہ نفسیات کا مطالعہ محض فلسفیانہ مسائل کے تعلق سے کرتے ہیں، ان کی نگاہوں سے یہ بہت مدت تک روپوش رہی۔ لیکن ازلی وابدی وجود رکھنے والے عالم صداقت کے لئے اس نفسیات میں کوئی جگہ نہیں، جو اپنے مقصد سے واقف ہے۔ یہاں وقوف محض جنس نایاب ہے۔ غیر دلچسپ شے نظر انداز کی جاتی ہے، نہ کہ معلوم اور دلچسپ شے فوراً کسی جواب کا باعث ہوتی ہے، اور کم از کم نسل، یا نوع میں دیر یا سوز کسی تطابق کو پیدا کرتی ہے۔ اس کاغاث کا خیالی ایک مکمل تجربہ، یا جہارت ہے، جو بالعموم ایک تخی ترقی کا راستہ بناتی ہے۔ اس حد تک صداقت افادہ کے ہم معنی ہے اور اس کا معیار عملی ہے، نہ نظری۔ اگر ہم حیات کی ترقی پر ذرا آنکھیں کھول کر غور کریں اور عالم حیوانی سے گزر کر تاریخ انسان میں اس کو چرچا ہوا دیکھیں، تو یہ کہنا بالکل بجا ہوگا، کہ علم ہمیشہ کسی غایت کا وسیلہ ہوا کرتا ہے، اور کبھی بذات خود غایت نہیں ہوتا، یہاں تک یہ بذات خود دلچسپ اور تشنی بخش ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے اور آگ اور عقل کا واحد کام یہ ہے کہ جو کچھ کی رہنمائی کریں، اور ارادے کو مدد پہنچائیں، یا زیادہ عام صورت میں یوں کہو کہ ذات کی بقا اور خوشحالی اور بہتری میں ترقی پیدا کریں۔

شعور اور تشعیر

(۵) حیات نفسی پر اگر اس لحاظ سے غور کیا جائے، تو تجربہ "بہاوتہ" ایک مناسب اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کو ہم بالعموم، روزمرہ کے معاملات میں استعمال نہیں کرتے ہیں لیکن نفسیات میں ایک اور اصطلاح، یعنی "شعور" مروج ہے، جو مفہم الذکر اصطلاح کے مقابلے میں بہت کم مناسب ہے اور جس کا اثر عام نفسیات کے لئے شرمناک ہے۔ شعور ہمیشہ شعور ذات کے

ساتھ غلط ملکہ کیا گیا ہے، جو اس کے اصلی معنی تھے۔ اس غلط سمجھ کی وجہ سے عقلیت کے غلطاً (جن پر ہم نے ابھی بحث کی ہے) کے دوامی ہو جانے کا اندیشہ ہے اور اسی سے تجربہ کے اجزو کو کل کے مساوی سمجھنے کے غلطی پیدا ہوتی ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ ”ہر شخص جانتا ہے کہ شعور کیا ہے، کیونکہ ہر شخص ذہنی شعور ہے“ لیکن یہ قول بے معنی ہو کر صحیح بنتا ہے۔ اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ ہر تجربہ کرنے والا تجربہ کرنے والا ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ ایک چوہا ذہنی حس ہے اور وہ کوشش کرتا ہے یعنی یہ کہ احساس اور کوشش اس کے تجربے کے حصے ہیں لیکن ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ یہ اس کے علم کے معروضات ہیں۔ ایک انسان کے لئے یہ بلاشبہ علم کے معروضات بن گئے ہیں لیکن انسان کے تجربے میں بھی بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ ان کا اس کو اب شعور نہیں ہوا، یا یہ کہ ان کا اس کو اب تک شعور نہیں ہوا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رذمرہ گفتگو میں کسی چیز کے ”شعور ہونے“ سے مراد یہ ہوتی ہے کہ ہم اس کی طرف خاص طور پر توجہ کر رہے ہیں۔ ان منوں میں ایک ماہر شخص کو اب اس محنت و مشقت کا شعور نہیں ہو رہا، جن سے اس نے یہ مہارت حاصل کی ہے اور ایک مبتدی کو ابھی ان باتوں کا شعور نہیں ہوا، جو ماہر بن جانے کے بعد اس کے علم میں آئیں گی۔ لیکن نفسیات میں شعور کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بے شمار مدارج ہو سکتے ہیں، بلکہ یہی اس کے ”سب سے بڑے اور اصلی معنی“ کہے جاتے ہیں۔ شعور حیات ذہنی کا ہم دوست ہے لیکن صرف اس لحاظ سے کہ ”یہ حیات درجہ بدرجہ اترتی یا چڑھتی سمجھی جاتی ہے۔“

۱۔ مقابلہ کہ لاک کی اس تشریف شعور سے: ”شعور ہر اس چیز کا ادراک ہے جو انسان کے نو اپنے ذہن میں سے گزرتی ہے“ مصنف اسے یہی خیال ہیں کہ ہے۔ اس نے ”شعور“ کی ۴ اقسام کے جو تہہ بہ تہہ بیان کئے ہیں ان میں سے پہلے سنی یہی ہیں۔ اس مسئلہ کو وہ اس کی باتوں اور پیچیدگیوں کی وجہ سے اپنے آخری مقابلہ تک تو می کر رہے ہیں۔ Fleming کا قول ”(۱) شیان کا باعداد ہا“ اسی طرح بعض اوقات کسی لفظ کے معنی اس کے اصناف سے جن سے واضح ہوتے ہیں۔ غیر شعور یعنی شعور کا فقدان یا عدم وجود، ہمارے تمام قواعد کے تحت یہ دلائل کرتا ہے، ہندو شعور ہماری وہ حالت ہے، جب ہماری ایک توتہ یا تمام توتہ کا کارفرما ہوتے ہیں (مصنف)

شدت کے اختلافات تو یقیناً نفسی اور طبعی، دونوں اقسام اشار کی خصوصیات ہیں، لہذا محض ان کی بسا پر ان کی تعریف نہیں کی جاسکتی، نہ ان کی بنا پر ہم ان دونوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ لیکن شعور کو صرف مدارِ حسی سے متصف نہیں کیا جاتا، بلکہ اعمال شعور، احوال شعور، مشمولات شعور، اور صورت شعور کی اصطلاحات بھی سننے میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اصطلاحات سے مدارج شعور کے علاوہ اور بھی کچھ مدلول ہوتا ہے۔ اور اک کرنا، یاد کرنا، مقابلہ کرنا، خواہش کرنا، فیصلہ کرنا، وغیرہ اعمال شعور کی مثالیں ہیں۔ اب یاد کرنے کا شعور یا "خواہش کرنے کا شعور" وغیرہم کے حملے تو عجیب و غریب معلوم نہیں ہوتے، کیونکہ خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کے لئے اس قسم کا فکری و قوافی عملات سے ہے۔ لیکن شعور کا کسی پسند کی خواہش کو بالیقیناً عجیب چیز ہے۔ ایک خود اپنا شعور رکھنے والا شخص یہ نہیں کہتا، کہ "میرا شعور یاد کرتا ہے"، یا خواہش کرتا ہے، بلکہ وہ کہتا ہے، کہ "میں ایسا کرتا ہوں"۔ لہذا اگر فعلیت تجربہ کرنے والی ذات میں ہوتی ہے، تو پھر اس فعلیت کو شعور کی طرف کیوں منسوب کیا جائے؟ شعور تو آخر کار مجرد اصطلاح ہے۔ یہ ایک ذمی شعور ہستی نہیں، بلکہ ذمی شعور ہونے کی حالت ہے، جو ذمی شعور ہستی کو بھی متضمن ہے۔

اس سوال کا جواب واقعات تجربہ میں نہیں، بلکہ ان واقعات کے متعلق نفسیاتی نظریات کی تاریخ میں ملے گا۔ یعنی یہ کہ جواب دیکھاروت کے اس عقیدے کے خلاف رد عمل میں ملے گا، کہ تجربہ ایک "ذہنی فکری" کے شئون کے سوا اور کچھ نہیں۔ خیال یہ تھا، کہ ذمی شعور جو ہر سائنس کے حدود سے باہر ہے، لیکن اس کے شئون پھر بھی ان حدود کے اندر ہی سمجھے گئے، بلکہ دیگر، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ذہن کی کار تیز می تحلیل تو باقی رہی، اگرچہ اس کا فلسفہ ذہنی سستہ و کرویہا گیا۔ یہ طرز عمل بہت ہی سادہ اور نسبتاً آئی تھا، کیونکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، شعور کے نام جو سادہ شئون بذات خود نہ ذمی شعور ہیں، نہ فاعل، اور موضوع، یا مروض ہیں، کسی ایک کے صریحی اقرار کے بغیر یہ بے معنی ہیں۔ اب صرف دور اسے کھلے چھوٹے تھے، بعض ماہرین نفسیات نے

تجربہ کرنے والی ذات اور اس کے ساتھ جو ہر کو تو حذف کیا، اور شعور کو ایک شخص کی شکل دے کر تجربہ کرنے والی ذات بنا دیا۔ یہی وہ ماہرین ہیں، جو نہایت آزادی کے ساتھ اعمال شعور اور احوال شعور کا ذکر کرتے ہیں، اور ہم سے کہتے ہیں، کہ ”ہر شخص جانتا ہے، کہ شعور کیا ہے“۔

ماہرین نفسیات کی دوسری جماعت نے اس گم شدہ حقیقت کو معروض میں سے نکالا۔ اس جماعت نے پہلے تو تمام ”شعور“ کو تصورات یا حضرات میں تحویل کیا، اور پھر اس ”ذہنی مواد“ اور اس کے تعامل سے ایک طرح کی میکانیکی اور کیمیائی طریق سے تجربہ کی عمارت کھڑی کی۔ ”شعور“ اس جماعت کا ہیچہ کلام ہے۔ اکثر وہ کہتے ہیں، کہ شعور کا ایسا ”مشمول“ صورت ”شعور“ پر بھی دلالت کرتا ہے۔ ان کا یہ کہنا

اس قول کے سادہ ہے، کہ یہ ”مشمول“ ایک ذہنی شعور ذات پر بھی دل ہے۔ لیکن وہ اپنے طریق بحث سے مجبور ہو کر اس ذہنی شعور ذات کے اقرار کے حذف کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ذات اس ”مشمول“ کے وجود کی ایک ”عام شرط“ ہے، نہ کہ خود اس ”مشمول“ کا حصہ۔ ان کی یہ بحث نفسیاتی نقطہ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ تجربی نفسیات کو طبیعی، یا معروضی، سائنس کی تقلید کرنی چاہئے، لیکن یہ ممکن نہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے نقاط نظر جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ماہر طبیعیات جو زبان استعمال کرتا ہے، وہ تو صرف یہ ہے کہ ب، ج یا د موجود ہے، لیکن ماہر نفسیات صرف یہ کہ لڑکے اس قسم کے حضرات، یا حیات، یا حرکات، دیکھتا ہے، یا عام بالذات ہستیاں ہیں، یا موجود ہیں، اپنے نقطہ نظر کی خصوصیات کو واضح نہیں کر سکتا۔ اس توضیح کے لئے

اس عقیدہ کے لئے میں نے احضار سے Presentationism کا نام تجویز کیا ہے۔ یہ اکثر احاسیت Sensationism یا کانزیت Associationism کہلاتا ہے۔ اس کو بلا نام تو اس لئے لکھوا حاسات و عناصر یا ذات کہے جاتے ہیں، لیکن اسے ”مشمولات شعور“ مرکب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا نام اس لئے کہ ان عناصر کا اجتماع ان عناصر میں ایک طرح کے اتصال کا قیام ہوتا ہے، جو متعلقہ ہیں اور ان عناصر میں جو ہیں۔

اس کے تمام بیانات بالضرورت (اور ہمیشہ) ضمنی یا صریحاً اس شکل کے ہوتے ہیں کہ ایک تجربہ کار کوئی بلا فہم یہ حضرات، اس اس طرح کی حسیات رکھتا ہے اور اس اس طرح کے افعال کرتا ہے۔ یہی صورتِ شعور ہے۔ اس کو حذف کرنا ایک ذات کے تجربہ کو بالکل نظر انداز کرنا اور اس خبر کا خاتمہ کرنا ہو گا، جو نفسیات کی خصوصیت امتیازی ہے۔ جب بشمول کے ”اطلاقی اقتراض“ کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو یہ بشمول نفسیاتی معنوں میں بشمولِ شعور نہیں رہتا۔

تجربے کی صورت اور طریقے کا سوال

(۶) تجربہ پر مناسب بحث کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان دونوں متبادل عقائد کی ایجابی باتوں کو یکجا کر دیا جائے نام نہاد اعمال شعور، اور احوال شعور بعض نکتوں ہی نہیں، بلکہ ان سے ایک کارکن اور اثر پذیر ذات پر بھی دلالت ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو جس قدر زیادہ واضح کیا جائے گا، یہ بحث اتنی قدر صاف ہو جائے گی۔ پھر اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ مشمولاتِ شعور ذات کے افعال یا تاثرات ہی ہوں، تاہم یہ اسی صورت میں معروضات نہیں بن سکتے۔ لیکن بشمول بننے کے لئے لازمی ہے کہ یہ کسی ذات کے لئے معروضات ہوں۔ لہذا صورتِ شعور کو شعور اور غیر شعور کا بلحاظِ حادثت متبادلہ کرنے سے بیان نہیں کیا جاسکتا، اور نہ اس کو نفسی واقعات اور طبیعی واقعات، یعنی غیر ممتد اور ممتد کے متبادلہ کرنے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے نہ کسی ایسی واحد اصطلاح سے جو ذات اور اسوائے ذات کی ثنویت پر دال نہ ہو، اور جو واحد اصطلاح کہ اس ثنویت کو سادہ ترین طور پر تسلیم کرتی ہے، وہ تجربہ ہے۔ یہ ہم کو معلوم ہی ہے، کہ تجربہ صرف اور ادلی طور پر واقف نہیں ہوتا۔

پہلے وہ ترین تجربہ جس سے ہم واقف ہیں، خود ہمارا تجربہ ہے۔ پھر جس طرح ہم انسان کے پیچھے اتر کر اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں اور ان سے نیچے ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور پرندوں، پھر نیچے والے جانوروں،

اور مچھلی تک پہنچتے ہیں، اسی طرح یہ تجربہ سادہ تر ہوتا جاتا ہے لیکن حیات حیوانی کے سلسلے کی آخری کڑی تک پہنچنے سے بہت پہلے ہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں تجربے کا وجود ہوتا، کہ نہیں؟ یعنی یہ کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجربہ عضوی ارتقا کے بہت بعد پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ انسانی تجربہ ایک طویل اور ترقی پذیر سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ اب تدریجی ارتقا کے تخیل نے نفیات جدیدہ پر یقیناً بہت بڑا اثر ڈالا ہے۔ لہذا یہ امر کچھ بہت تعجب خیز نہیں رہتا، خصوصاً اس وقت جب ہم نفیات قدیمہ کے نقائص کو یاد کرتے ہیں، کہ آج کل اکثر کوشش کی جاتی ہے کہ نفیات کا مطالعہ تاریخی، یا ہنساکہ اثر اسے کہا جاتا ہے، تخلیقی طریقہ کے مطابق کیا جائے۔ حیاتیات میں تو یہ طرز عمل ممکن ہے، کیونکہ وہاں ایک غلیہ والے کیڑے سے لے کر انسان تک ہر حیوان بصورت عضویہ سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جس تجربہ تک ہماری براہ راست رسائی ہے، وہ صرف ہمارا اپنا تجربہ ہے، اور اس کی سچیدگی کے باوجود یہی وہ پسند ہے جس کا ہم کو بے پناہ اور بہترین، علم ہوتا ہے۔ تجربہ کی ادنیٰ صورتیں باوجود سادہ ہونے کے ہمارے علم میں بسدیل آتی ہیں، اور ان کے متعلق ہمارا علم پیل بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی انسانی تجربے کو ایک طویل اور بالکل خارجی ارتقا کا انجام سمجھ کر بحث کرنے میں بڑے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہمارا نقطہ آغاز تو یقیناً عضویاتی ہے، یعنی وہ چیز جسے اشتعاریہ عضوی کردار کہتے ہیں۔ عضوی کردار سے مراد عضویہ کی ماحول سے وہ مطالبہ ہے، جو خالصتہً اور مکملاً عضویہ کی ساخت سے معین ہوتی ہے، اور جس کی خود کار اور غیر متغیر نوعیت کی وجہ سے میکانکی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ یہ پھر بعد میں میکانکی تبصیر و تاویل کی خامیاں چھانٹنے کے لئے اس میں اہستہ اہستہ نفیاتی تصورات داخل کئے جاتے ہیں۔ اب کردار کی خود مختاری، اور مختلف حالات میں اس کے مختلف تطابق سے پتا چلتا ہے، کہ یہ مشین، کم و بیش، اپنے قابو میں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح وہ محسوس طور پر اصلی حیاتیات سے اصلی نفسیات یعنی امیبیا کے ذی حیات مخزن بناتے ہیں۔ انسان کے ذی حیات تجربے میں داخل ہوتے جاتے ہیں لیکن یہ نفسیات انسانی یا احساسی، قسم کی ہے، کیونکہ اس قسم کی نفسیات بہت جلد ہی اس عضومات کے مساوی ہو جاتی ہے، جس سے اس کا اعجاز ہوتا ہے۔ یعنی یہ، تو کہ اس طرح ایک بہت ہی بری قسم کی عضویاتی نفسیات پیدا ہوتی ہے، جس میں عضویاتی اور نفسیاتی تصورات ہمیشہ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں، اور جس میں اسی وجہ سے دونوں تصورات کی کمی نہیں ہوتی۔ اگر معلوم سے مجبور کی طرف جانے کا ضابطہ صحیح ہے، تو انسانی تجربہ سے شروع ہونے والی تحلیلی نفسیات مجموعی تجربے کی تکوین پر بحث کرنے، اور نفسیات کو عضویات کے ساتھ لانے کی ہر کوشش پر مقدم ہونی چاہئے۔ اور جب نفسیات فلسفہ یا دنیا کی حص کی سطح پر پہنچتی ہیں تو کبھی جاتی، بلکہ اس کا مطالعہ سائنس کا غیر جانبداری سے ساتھ کیا جاتا ہے، تو خوش قسمتی سے انسانی تجربے کے حدود کے اندر ہی اکثر واقعات ایسے مل جاتے ہیں جو اگرچہ بہت مدت تک بے معنی یا غیر اہم سمجھے گئے نظر انداز کئے جاتے تھے، لیکن ان میں سے بعض مسائل، مثلاً جبلت پر ایسی روشنی پڑتی ہے، جو بعض حیاتیات کے کبھی نہ پڑ سکتی تھی۔ اصلیت یہ ہے، کہ طریقہ کے انتخاب کا تو سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ہر صورت میں عضویاتی نفسیات اور نفسیات متقابلہ خود ہمارے تجربہ کے واقعات اور مشاہدات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔

نفسیات کا نقطہ نظر بحیثیت انفرادیت کے

(۱) اس نام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ نفسیات کی تعریف کسی خاص موضوع بحث کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، جیسے کہ مادی علوم مثلاً

معدنیات، یا حیاتیات، کی ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی چونکہ یہ کسی نہ کسی طرح تجربہ پر بحث کرتی ہے، لہذا یہ عام منوں میں مجروح علم نہیں۔ اگر اس کی تعریف ضروری ہی ہے تو پھر یہ تعریف اس نقطہ نظر کے مطابق ہوگی جسے اس تجربہ پر بحث ہوتی ہے۔ اس نقطہ نظر کو بعض اوقات فردی کہتے ہیں، اور علوم مادیہ کے نقطہ نظر کو اس کے مقابلہ میں عمومی کہتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کو ان معنوں میں سمجھنا چاہئے کہ یہ سب کے لئے صحیح ہوتے ہیں۔ یعنی یہ ان تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کو کائنات تصدیقات تجربہ کہتا ہے نفسیات کسی معنوں میں بھی سوانح عمری نہیں، نہ یہ وہ سوانح عمری ہے جس میں شخصیات یا تلونات مزاج کا ذکر ہو، نہ یہ اس قسم کی چیز ہے، جو صرف ایک ذات کے لئے دیکھ، اور بامعنی ہو اور دوسروں کو اس سے اطلاع نہ دی جاسکے۔ لاکھ، چھٹے، ہیوم، بنجا طور پر ہمہ کئے جاتے ہیں، کہ انہوں نے علم کی منقذی حقیقت کو ایک نفسیاتی مسئلہ سمجھا، اور فردی ذہن کا مطالعہ صرف اسی تشنگی کی خاطر شروع کیا۔ لیکن پھر بھی ان کا نقطہ نظر خود نفسیات کے لئے مناسب تھا۔ ان کے فلسفہ کی ناکامی کسی قدر متیقن کیوں نہ ہو، اس سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ جس طرح ہم لاکھ سے ہیوم اور ان کے موجودہ قائم مقاموں کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح نفسیات برابر ترقی کرتی جاتی ہے۔ لاکھ کہتا ہے، اگر تصور سے اس کی مراد ہر وہ چیز ہے جو انسان کے فکر کرنے دینی ذہنی شعور ہونے والے وقت فہم کا معروض ہوتی ہے، لیکن تصورات کے ایسے دائرے کے اندر بند ہو کر وہ اس دنیا کے متعلق اپنے علم کی توجہ نہ کر سکا جس کو اس نے اس دائرے کے باہر اور اس سے آزاد فرض کیا۔ اگرچہ اس نے ان تصورات میں سے بعض کو بہت عمدگی اور خوبی سے بیان کیا، لیکن وہ اس کلی عالم اشیا کے متعلق اپنے عقاید کے جواز کو ثابت نہ کر سکا جس سے اس کے خیال کے مطابق، بعض تصورات موصول ہوتے ہیں۔ اس میں اس کی حالت بالکل مایوس کر و سوگلی سی تھی۔ بعض عجیب و غریب اشیاء بہ کر

اس کے جزیرے کے کنارے آگئی تھیں، ان ہی سے وہ بر غلظہ کی وجہ کو متوجہ کر سکتا تھا، لیکن خود اس جزیرے کے جے جے کو وہ نہایت غمگینی سے دیکھ بھال کرتا تھا۔ لہذا بروکلے نے بقول پروفیسر فریڈرک لاک کے فرضی بیرونی دائرے کو شایا، اور اس طرح اس نے نفسیاتی نقطہ نظر کو پہلے سے زیادہ صاف کر دیا۔ اسی وجہ سے ہیوم کا یہ قول بالکل درست ہے کہ بروکلے کے دلائل کا کوئی جواب نہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی علمیاتی مسئلہ اب بھی انتہائی مبہم سوز رہا، جتنا کہ پہلے تھا۔ اس بنا پر ہیوم کا یہ قول صحیح ہے کہ اس کے دلائل "اذعانِ عیش نہیں" جن واقعات پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، ان سب کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ ان کا وجود ان کے ادراک پر موقوف ہے، اس وجہ سے کہ یہ تمام واقعات واقعاتِ احضار یا بقول لاک "تصورات" ہیں، یا ایسے معروضات ہیں جو موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم میں شعور پیدا ہونے سے قبل ہمارے لئے دنیا کا وجود نہ تھا، اور اگر ہمارا شعور ختم ہو جائے تو یہ دنیا بھی ہمارے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اگر ہم اندھے پیدا ہوتے تو ہمارے لئے رنگ کا وجود نہ ہوتا، اگر بہرے پیدا ہوتے تو آواز معدوم ہوتی، اگر مجبوط ہو اس پیدا ہوتے، تو یہ دنیا بے معنی ہوتی۔ مختصر یہ کہ نفسیات کسی طرح بھی فرد سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔

لیکن اگرچہ بروکلے کا یہ نقطہ نظر نفسیات کا نقطہ نظر ہے، تاہم اول تو نفسیات اس طریقہ کے ساتھ مہم ہوں ہیں، جس کو لاک اور بروکلے نے اختیار کیا، اور دوسرے اس کو احضارات اور موضوعی تغیرات جس میں یہ احضارات شامل ہوتے ہیں اس کے کار تیر نمی غلط بحث سے دست بردار ہو جانا چاہئے۔ نفسیات صرف مطالعہ باطن کے طریقہ سے محدود نہ ہو کہ بھی فردی ہو سکتی ہے۔ دیسائیں کوئی چیز ایسی نہیں جو ماہر نفسیات کو اس مواد کے استعمال سے باز رکھے، جو اس نے دیگر اشخاص، بچوں، ادنی حیوانات اور مجاہدین کے مشاہدات سے حاصل کیا ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کو ماہر لسانیات یا ماہر عضویات سے مشورہ کرنے سے باز رکھے بشرطیکہ وہ ان واقعات کی

نفسیاتی اہمیت کو واضح کر سکے، جو نفسیات سے کوئی بلا واسطہ تعلق نہیں رکھتے۔
 لیکن یہ واقعات خواہ کسی طریقے، اور کسی ذریعہ سے حال کئے جائیں، نفسیاتی
 اہمیت رکھنے کے لئے ان کے تعلق یہ سمجھنا ضروری ہے کہ یہ کسی ایک شخص
 کے تجربے کے اجزاء ہیں۔ صرف انہیں معنوں میں آسمان کا تہاں ساز و سامان
 نفسیات سے تعلق رکھ سکتا ہے لیکن اور معنوں میں یہ چیزیں نفسیات
 کے دائرے سے خارج ہیں۔

لہذا اہم نفسیات کی تعریف کرتے ہیں، کہ یہ ایک فرد کے تجربے کا
 علم ہے تجربے سے ہماری مراد صرف اور اولی طور پر وقوف ہی نہیں، بلکہ عملی
 فعلیت یا کردار بھی ہے۔

باب دوم

عام تحلیل

نفسیات اور علمیات

(۱) ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ تجربے کی پہلی عام تحلیل کرنے کی کوشش میں ہم کو ایک فزکوالسانی کے تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے، کیونکہ صرف اسی کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اب ہم کو اس ”ناقابل تحلیل“ کو نو مبین کرنا ہے جو ہر تجربہ میں شامل ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر اب ہم کو اس تصور تک پہنچنا ہے، جو خود ہمارے تجربہ پر بھی قابل اطلاق ہے، اور تجربہ کی اور صورتوں پر بھی، Experience (تجربہ) کے فنی معنی علمی واقفیت اور کوشش کے ہیں۔ ان کے علاوہ آزمائش اور بالعموم متواتر آزمائشوں، سے پیدا ہونے والی کامیابی اور مہارت بھی اس کے معنی میں شامل ہے۔ نفسیات متقابلہ پر بعض متغین تجربہ کے یہی معنی لے کر اس کو حیات نفسی کا معیار قرار دیتے ہیں۔ بل اور گدھا اپنے بالک کو پہچانتے ہیں، لہذا وہ اس کو دیکھ کر دوڑے آتے ہیں لیکن چوٹی اور گھسی کے متعلق خیال ہے، کہ وہ کچھ سیکھ نہیں سکتیں۔ لہذا ان کی حیرت انگیز جبلت مہارت کے باوجود انہیں درکداریت کے معنوں میں خود کار مشینیں ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ یہ میاریابیست میں تو قطعی ہے، لیکن مسئلہ یہ کہاں تک کام میں آتا ہے، اس کا فیصلہ بعد میں ہو گا۔ سر دست ہم کہیں گے

اختیار سے ماحرِ فلسفے کے عمل کا نام تجزیہ ہے۔ اب اس ایجابی سیار کی بعض باتوں کو معلوم کر لینا مفید ہو گا۔ سب سے بڑی دلالت بلاشبہ تو وہ ہے کہ جس کو ہم نفسیات کی زبان میں موضوع و معروض کی ثنویت کہتے ہیں، اور اس پر ہم گزشتہ باب میں بہت زور دے چکے ہیں۔ اب اگر ہم اس تعلق کو اس نظر سے دیکھیں، جس سے کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر دیکھتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ تر عضویہ اور ماحول کے حیاتیاتی تعلق کے مشابہ ہے۔ عضویہ کی وحدت نفسیاتی موضوع کے مقابل ہے، اگرچہ یہ اس کے ہم معنی نہیں۔ پھر ماحول اور اس کے تغیرات کے مقابلہ میں ہر دم بدلتے والا معروضی سلسلہ، یا ہنسنا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، کلی معروض ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ دونوں ہم معنی نہیں۔ فردی تجربہ کو کلیتہً موضوعی سمجھنے کی غلطی اس دوگانہ مطابقت سے اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔

ابھی کے ساتھ ہی ہم سہ ماہ کی سادہ موجودیت (Naive Realism) کی صداقت کو معلوم کرنے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔ اب چونکہ یہ باتیں نفسیات اور علمیات کے تعلق سے بہت اہم رابطہ رکھتی ہیں، لہذا ان کو اور زیادہ واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

بعض فلاسفہ نے فلسفے کو محض اضافات کا نقطہ اجتماع قرار دیا ہے۔ ایسا کرنا بالکل نامائز ہے، لیکن یہ فرض کرنا بھی اتنا ہی ججا اور غیر سچ ہے، کہ اگر اس کو ان اضافات سے بالکل علیحدہ کر لیا جائے، جو اس میں اور دیگر اشیا میں ہوتے ہیں، تو یہ بھی بذات خود کوئی معین چیز رہے گی۔ ماہرِ طبیعیات سے اس غلطی کا ارتکاب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس لئے عمل اور رد عمل بالکل لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی مادی نظام خود اپنے اور کوئی عمل نہیں کر سکتا۔ ماہرِ حیاتیات بھی اس غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے خیال کے مطابق عضویہ اور ماحول ہمیشہ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ لیکن نفسیات میں یہ انفصال بہت نمایاں ہے۔ یہاں احضارات موضوعی تغیرات سمجھے جاتے ہیں، اور اسی وجہ سے فلسفہ کے اس مذہب کی تمام مایوس کن مشکلات پیدا ہوتی ہیں، جس کو فاعلی تصوریت کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ

معروضی تغیرات ہمیشہ فردی تجربہ کا ایک جزو ہوتے ہیں، لیکن یہ بالواسطہ، یا بلاواسطہ معروضی تغیرات، یا معروضی سلسلہ میں موجود، یا اُنک وہ متغیرات ہیں ساتھ لازم ملزوم بہتے ہیں۔ اگر تجربہ بالکل موضوعی ہوتا تو صفت میں نہیں، کہ خود "موضوعی" کی اصطلاح بے معنی ہو جاتی، اور معروضی کا خیال ہی پیدا نہ ہوتا، بلکہ یہ باقی ماندہ عمل بالکل غیر شخصی رہ جاتا، اگرچہ اس کو "اطلاقی محض" کہہ سکتے۔ اس صورت میں (Solipsism) ایک کہلانے کا مستحق نہ ہوتا، اور حقیقی تجربہ تو اس کو کسی صورت میں بھی نہ کہہ سکتے۔ لہذا فہم عامہ کا عقیدہ بالکل صحیح ہے کہ جہاں کہیں تجربہ متبع کیا جاسکتا ہے، وہاں ایک فاعل (جن کو ہم ذات کہتے ہیں) کا ہونا ضروری ہے جو ایک حقیقت کے ساتھ تعامل کرتا ہے، جس کو ہم "عالم" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس کا خیال بھی درست ہے، کہ جس "عالم" کو ہم یہاں سے ہر ایک براہ راست جانتا ہے، وہ "ہنگ دار" آواز پیدا کرنے والا، اور قابل لمس، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ صفات مخصوص رکھنے والا ہے۔ لیکن مادہ وجودیت کا یہ افتراض، کہ وہ "عالم" جس کو ہر ایک جانتا ہے صرف جاننے کے وقت جاننے والے سے آزاد رہتا ہے، بہت مشکوک ہے۔ یہ افتراض فردی تجربہ کی حدود سے باہر ہے، اور اس نقطہ نظر میں پسند آجی نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔

موضوعی عنصر کی فردیت و وحدت کے مقابلے میں بالکل اسی طرح کی فردیت و وحدت معروضی عنصر میں ہوتی ہے۔ ہر ایسا اپنا ہم نسبت غیر الیغو رکھتا ہے۔ لہذا نتیجہ کا عقیدہ کہ "ہر ایک مٹو نادہ ایک ذمی حیات آئینہ ہے" جو اپنے نقطہ نظر کے مطابق تمام کائنات کو تشکیل دیتا ہے، "چند برہمی" جلد اسے سبب طبع کے ساتھ ہم میں سے اکثروں کے لئے اس کی مثال بن جاتا ہے۔ لہذا مٹو نے ایک نکتہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، جس پر

ماہر نفسیات کا زور دنیا بھی بہتر ہو گا۔ لائبنٹز اپنے مندرجہ بالا قول سے پہلے
 کہتا ہے: چونکہ دنیا ایک مکمل ہے، لہذا تمام اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ
 ملی ہوئی ہیں، اور ہر ایک جسم دوسرے پر فاصلے کے کمر و شبیں مطابق عمل کرتا ہے،
 اور اس کے عمل سے ساثر ہوتا ہے اس لئے ہر ایک مومنہ
 ایک ذمی حیات کیلئے ہے۔۔۔۔۔ وغیرہ۔ اس طرح موضوع و معروض،
 یا ایغو و غیر ایغو، صرف منطقی معنوں میں تمام کائنات نہیں، بلکہ یہی اصلی کائنات
 ہے، حیثیت اس کے کہ بقول لائبنٹز جو شخص کہ تمام کو دیکھتا ہے، وہ ان
 سے ہر ایک میں ان واقعات کو معلوم کر سکتا ہے، جو ہر جگہ واقع ہو رہے ہیں،
 اگرچہ ہر فرد کی تجربہ بلکہ نظیر ہوتا ہے، تاہم ایغو ملے جس قدر زیادہ مشاہدہ ایغو
 کے ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مشابہت غیر ایغو ملے اور غیر ایغو ملے میں ہوتی ہے۔
 اور یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے کہ غیر ایغو ایغو کا تکملہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب
 یہ ہے کہ ایک نمین حد کے پرے کائنات دونوں ایغو کے لئے اس قدر مشابہ
 ہو جائیں گی، کہ اس میں فرق نہ ہو سیکے گا۔ لائبنٹز اگر اس اصلی کائنات کو
 ہر فرد کے تجربہ کا معروضی عنصر کہے گا، تو صرف اس طرح کہ اس نے نہ مبہم
 اور اک کے اس بیرونی علاقہ کو اس میں شامل کر لیا، لیکن جیسا کہ آگے چل کر
 معلوم ہو گا، ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا، کہ ”صاف ادراک“ کے محدود میدان
 کے علاوہ ایک غیر محدود ”وسعت“ حضاری سلسلہ کی ہوتی ہے، جو اس
 محدود میدان سے باہر واقع ہے پھر لائبنٹزی موناڈیت اس
 غلط فہمی کو صاف کرنے میں بھی بہت مدد دیتی ہے، جو ”میدان شور“
 یا ”تجربہ کے محدود مرکز“ یا ایک بے شک، مگر قابل فہم اصطلاح ہے، جو ابھی
 حال ہی میں رائج ہوئی ہے، اکی سی اصطلاحات کے اہمال سے پیدا
 ہوتی ہے، ان اصطلاحات کی لالت یہ ہے کہ شعور یا تجربہ ایسے رقبوں کی پھکاری ہے جو ایک

کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ہمارے پیش نظر سوال یہ ہے کہ تجربہ کرنے والے افراد کس طرح اس باطنیت یا "فوریّت" سے پرے جاتے ہیں جس سے تجربہ شروع ہوتا ہے؟ ہیملٹن جواب دیتا ہے "عمل استدلال سے یہ نکل واضح ہے، لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے اس عمل سے قبل ایک اور عمل ہوتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ صحیح ہے، ضرورہ صحیح ہو یا نہ ہو، کہ استدلال اجتماعی تعالٰی کا نتیجہ ہوتا ہے اور اجتماعی تعالٰی فردی تجربہ کو بدایتہ فرض کرتا ہے، اور اسے موقوف ہوتا ہے پھر یہ بھی تسلیم کیا جائیگا کہ کانٹ نے اس حقیقت کو آئینہ کر دیا ہے بعض صورتی استدلال، جو ہر علت اور خاتیت کے مقولات جھیا کرنے سے لے کافی ہے، اور ان ہی مقولات سے ہم اور اس کی تجربہ سے گزر کر اس وسیع تر تجربہ تک پہنچتے ہیں، جو اس اور اس کی تجربہ سے اور ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے، کہ وہ یہ واضح کر چکی ہے، کہ یہ مقولات تفکر میں شعور ذات کا نتیجہ ہیں، اور یہ تفکر میں شعور ذات اجتماعی تعالٰی کا پہلا

شرہ ہے

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس طرح کا تعالٰی موضوع اور موعوض کے درمیان اس مشترک حصہ کو فرض کرتا ہے جس کی توجیہ کرنا اس کا کام ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہر موضوع اپنے ہی تجربہ تک محدود ہوتا ہے، تو پھر یہ بین الموضوعی تعالٰی پیدا ہی کس طرح ہوتا ہے۔ اگر بین الموضوعی تعالٰی سے قبل عقلی ترکیب کی طرف کوئی ترقی ممکن نہیں، تو ظاہر ہے، کہ وہ تعالٰی پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جو احساسی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز کو فرض کرتا ہے۔ لائیونگسٹون نے تجربہ کو "نقطہ نظر" سے تشبیہ دی۔ اس تشبیہ سے ایک تشبیہ ہمارے ذہن میں آتی ہے اور اسی کو ہم بطور مثال کے استعمال کرتے ہیں۔ اگر کوئی

ملہ اور اسی واسطے نقد ان کی وجہ سے کانٹ کے "علم انسانی کے دو تہے، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے غیر معلوم، جڑ سے پیدا ہوتے۔ علیات کو اس ادھم کی قدیم نوعیت میں کم و بیش الجھا ہوا چھوڑ گئے ہیں۔ مصنف)

ماہر علم نجوم آسمانوں کے متعلق مشاہدات کو دیگر ستاروں پر بننے والے ماہرین علم نجوم سے حاصل کر سکتا ہے تو وہ مجمع النجوم کا تین ابعاد میں نقشہ تیار کر سکتا، مالاہجہ اس وقت وہ یہ نقشہ صرف وہ ابعاد میں تیار کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ وہ بلا بد و خبر سے مرکز آفتاب کے تعلق سے ان گروہوں کے ستاروں کے اس اختلاف کو معلوم نہ کرے، جو زمین کی دو متخالف جگہوں سے نظر آتا ہے، اس وقت تک اس کو کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی جس کے ذریعہ سے وہ نزدیک کے ستاروں کو گروہوں میں دور کے ستاروں سے تمیز کرے، یا ان مضامین کو سمجھ جائے جو اس کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ پھر جب تک کہ وہ مرکز زمین سے تعلق سے آفتاب کے اختلاف مقام کو تشخیص نہ کرے اس وقت تک مرکز آفتاب کے تعلق سے ستاروں کے اختلافات مقامات ناممکن الحصول ہیں اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ زیادہ عام "اختلاف مقام" اس خبر کو فرض کرتا ہے جسے "خاص اختلاف مقام" کہا جاسکتا ہے، اور یہ بھی معروض و موضوع کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس طرح کا "خاص اختلاف مقام" یا اپنے ہم جنس کے متعلق واقفیت زبان میں وسیع امتداد کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہے اور یہ امتداد ادراک اور حافطے میں فرو کی ترقی سے پیدا ہوتا ہے۔ جب اس طرح اس کی ذات ایک موضوع بن جاتی ہے، تو جو مرد و خنثا اس کے مشابہ ہوتے ہیں، وہ دیگر ذوات بن جاتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا بالکل یقین ہونا چاہیے کہ ایک نیک نفس، غیر متدن، شخص کا دانا دار و نخواستہ اسی قدر کہ Solipsist ہے، مگر اس کا لاک حقیقت یہ ہے کہ حیاتیاتی شہادت کی اس بنا پر تو دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اجتماعی عنصر ابتدائی صورت میں بہت پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ عضویاتی سنوں میں شہوانی اختلاصوائے ادنیٰ ترین سے ملازمہ اسکے تمام جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ حتیٰ اور مخالف جنس کے نسبہ کی طرف کشش کیڑوں میں بہت عام ہے اس کے

علاوہ سردخون والی مچلیوں میں سنٹکل بیک کی اپنے رقیبوں سے لڑائی، مادہ کو اس گھونسلے کی طرف، جو اس نے تیار کیا ہے، جانے کے لئے قید کن داؤ پیچ، اس کے ارد گرد اس کا شہوت انگیز رقص، پھر اس گھونسلے کی نگہبانی، جس میں اس نے مادہ کو رکھا ہے، روزمرہ کے مشاہدہ ہیں۔ پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں میں نہ صرف یہ کہ شہوانی زندگی کے نفسیاتی پہلو وسیع تر ہو جاتے ہیں، بلکہ والدین اپنے بچوں کو تسلیم دیتے ہیں، اور بچے والدین کی تقلید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہا جاتا ہے، کہ زبان، یا کم از کم، زبانی پہچان، بہائم میں بھی بالکل غائب نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس طرح عضویہ اور اس کا ماحول نے انسانی سر کے انضباطات، قجماظ پیچیدگی اور دست، عمومی ترقی کرتے ہیں، اسی طرح اپنے جسم جنس افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کے تنوع اور قرب میں خصوصی ترقی ہوتی ہے۔ لہذا یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہو گا، کہ تجربے کے ان پہلوؤں، جو فرد کے لئے محض معرض ہوتے ہیں، اور ان پہلوؤں کے درمیان، جو دیگر ذوات سے تعلق رکھتے ہیں، کوئی انقطاع نہیں ہوتا۔ دیگر ذوات کے درجے کے حاصل ہوجانے کے بعد تجربہ کا کسی نہ کسی قسم کا تبادل ممکن ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ خلیج غائب ہوجاتی ہے، جو فلسفہ کے دو مخالف مذاہب، موضوعی یا فردی، اور بین الموضوعی یا عمومی تجربہ کے درمیان قائم کرتے ہیں۔

تجربہ کرنے والی ذات

۲، اس تہدی علمیاتی بحث کو چھوڑ کر اب ہم نفس تجربہ کی نفسیاتی تحلیل کی طرف مود کر سکتے ہیں۔ اس بات پر سب متفق ہیں، کہ تجربہ کے ابتدائی واقعات سب درجہ ذیل تین قضایا سے کم میں بیان نہیں ہو سکتے۔ ”میں کچھ محسوس کرتا ہوں“ ”میں کچھ جانتا ہوں“ اور ”میں کچھ کرتا ہوں“۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال فوراً پیدا ہوتا ہے، جس پر نفس تحلیل کے منہوم اور فوائد کی بحث

Stickleback (ایک قسم کی مچلی) کے (Linguistic Impulse)

Sensori-motor

قبل غور کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان قضایا کے (مخفی) فاعل سے کیا مراد ہے؟ یہ قضیہ کہ ”میں کچھ حسیت رکھتا ہوں“ اس قضیہ کے ہم معنی نہیں، کہ ”میں جانتا ہوں“ کہ میں کچھ حسیت رکھتا ہوں یہ صحیح ہے، کہ میں محسوس کا دعویٰ اس محسوس کی طرف اشارہ کئے بغیر نہیں کر سکتا۔ لیکن ان دونوں کو ایک سمجھنا شعور اور شعور ذات کو غلط ملط کرنا ہو گا۔ بات یہ ہے، کہ خواہ ہم خود اپنے شعور کی تحلیل میں کوشاں ہوں، یا گائے کے شعور کو شتیج کرنے میں، خواہ تازم تصورات پر بحث کر رہے ہوں، خواہ اظہار جذبات پر ہر صورت میں ایک فردی ذات، یا ”موضوع“ ضرور ہوتا ہے۔ حیاتیات اور ارادات کا نام لیتا ہی کافی نہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ کوئی فرد، یہ ایک آدمی ہو، یا گھوڑا، یہ حیاتیات رکھتا ہے۔ بظاہر تو یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اسے یا تو فراموش کر دیا گیا ہے، یا اس کی تردید کی گئی ہے۔ یہ حقیقت فراموش تو اس طرح ہو گئی، کہ خلاصہ یا تو تفصیل و قریع میں پڑ گئے، یا انہوں نے متعدد مختلف قراء کو فرض کر لیا، اور ان میں سے ہر ایک قوۃ کو ایک فرد سمجھا۔ اس طرح اصلی فرد نگاہوں سے چھل ہو گیا۔ تردید اس کی اس بنا پر ہوئی کہ یہ کہنا کہ تمام نفسیاتی واقعات ایک تجربہ کرنے والی ذات سے تعلق رکھتے ہیں، یہ کہنے کے ہم معنی سمجھا گیا، کہ یہ ایک مخصوص روحانی جوہر سے تعلق رکھتے ہیں، جو بسیط ہے، ناقابل قیاس، وغیرہ ذالک، اور اگر نفسیات کی غایت یہ ہے، کہ قابل علم اور قابل تصدیق واقعات کو منظم اور باقاعدہ صورت میں بیان کرے، تو ظاہر ہے، کہ اس طرح کے افتراض کو نفسیات سے خارج کرنا ہی چہر ہے۔

لیکن مرصم کی بذمت، اور ہر طرح کے انکار کے باوجود ذات، یا ذمی شعور موضوع، کا تصور نفسیات بہر تصنیف میں صراحتاً لکائیۃ موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ ہر جگہ میں بھی موجود ہے، جو اس کو حقیقی اور واقعی سمجھتا ہے، اور ہیومن میں بھی جس کے نزدیک یہ فرضی اور خیالی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے، تو زیادہ احتمال اس بات کا ہے، کہ اس ناقابل انکار افتراض (شرط)

یہ افتراض ثابت ہو جائے کہ تسلیم کر لینے سے ہم آخر کار صداقت کو پا لینگے، نہ اس طرح کہ ہم ہر قسم کے گمراہ کن تولید و بیانات سے اس کو چھپانے کی کوشش کریں۔ اب نفسیات میں جہاں کہیں لفظ ”موضوع“ آیا اس کے مشتقات استعمال ہوتے ہیں، وہاں ہم اس کو نکال کر لفظ ”اینو“ اور اس کے مشتقات (اگر ان کا وجود ہے) رکھتے ہیں۔ لیکن تقدیم ہمیشہ اور ہر جگہ ”موضوع“ کی اصطلاح ہی مزج ہوتی ہے۔ اس ترزیع کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ اس کی صورت غیر شخصی ہے، اور دوسری یہ کہ اس سے ذہن معروض کی طرف فوراً منتقل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اینو کے دو مختلف معنی ہیں، جن کو اسکا مذہب نے خاص اور کجربی کا نام دے کر تمیز کیا۔ سو خالذکر تو ظاہر ہے، کہ معروض ہے، مجھ یا معلوم اس کے مقابلہ میں مقدم الذکر ہمیشہ موضوع ہوتا ہے، میں یا عالم۔ خاص اینو، یا موضوع سے سرف اس سادہ واقعہ کا اظہار مقصود تھا، کہ ہر تجربہ کسی تجربہ کرنے والی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذات یا موضوع کا نفسیاتی تصور کسی طرح بھی روح کے بعد الطبعیاتی تصور کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ پس نفسیاتی تصور بالطبعیاتی دلائلوں سے اسی طرح اور اسی حد تک صحافت رکھا جاسکتا ہے جس طرح اور جس حد تک حیاتیاتی فرو یا عضویئے کے تصور کو جس کے ساتھ اس کو گہرا تعلق ہے۔

لیکن عضویہ کی وحدت اور فردیت کی طرف اشارہ کر کے نفسیاتی موضوع کی وحدت اور فردیت کی توجیہ کی کوشش کرنا غلطی ہے، تاہم اس غلطی کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا ہے جو فروی ذہن کو اس صورت میں پیش کرتے ہیں، کہ یہ بہت سے قواء کا مجموعہ ہے، جو اعضائے جسم کی طرح مل کر کام کرتے ہیں اور جو شخصی تو کارکن ہوتے ہیں، اور کبھی خواہیدہ ایک ماوراء طے یا ذیلے، لیکن ٹائیٹس لکھتا ہے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے، کہ ذہن کسی چیز کو یاد کرے یا نہ کرے، لیکن مافظہ رکھتا ہے، لیکن یہ تخیل کا ذب ہے۔ جن واقعات پر نفسیات بحث کرتی ہے، ان میں کوئی چیز

جسم حیوانی کے اعضاء کے مقابل ہے، تو وہ تصورات، معروضات، یا حضرات ہیں، مگر جو بے لکڑہ شمولات شعور بنتے ہیں۔ کسی ایک لمحہ میں اس شمول کی وحدت اور ایک لمحہ سے دوسرے میں اس کا تسلسل، جسم کی وحدت اور اس کے تسلسل کا مقابل ہے۔ لیکن شمولات شعور کی وحدت اور ان کا تسلسل نفسیاتی موضوع کا مترادف نہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس نفسیاتی موضوع کی بناء پر اس وحدت کی توجیہ کرتے ہیں، اور ہوتا ہے کہ عضویہ کی وحدت کی توجیہ کے لئے بھی ہم اس کی طرف رجوع کریں۔ بہر حال جب باہر حیاتیات سمجھتا ہے، کہ عضویہ زندہ رہنے اور کشش حیات میں باطنی بیج مانتے کے قابل ہو چکا ہے، اور اس طرح حیات چند طبیعی اعمال کا تسلسلہ نہیں رہی، بلکہ اس کے کچھ اور معنی ہو چکے ہیں، تو وہ اپنا سیدنا عمل بدل دیتا ہے۔ اس طرح کے مقصدی اور غایتی اشارے حسیت اور کشش، پہچان، جو اس حسیت سے پیدا ہوتا ہے، پر دلالت کرتے ہیں، اور حسیت اور پہچان کے یہی خالصہ نفسیاتی واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم ایک ذہنی شعور، موضوع، اور نام نہاد شمولات شعور کی وحدت، اور ان کے تسلسل کو تسلیم کریں۔

لیکن پھر بھی مقدم الذکر کو مؤخر الذکر میں تحویل کرنے کی کشش تو اکثر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ذہن میں صرف اس فردیت کو تسلیم کرنے کی کشش کی کمی ہے جس کا مقابل عضویہ کی فردیت، یا جیسا کہ ہم کہ سکتے ہیں، معروضی فردیت میں ہو لیکن اس طرز عمل کی ظاہر اخوتنائی اور خوبی تمام تر متوفیہ ہے اس واقعہ پر کہ یہ عضویاتی اور نفسیاتی نقاط نظر کے فرق کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ باہر عضویات کے لئے ایک کتا، مثلاً، محض ایک شے ہے جس کی سچیدگی اور ترکیب حیرت انگیز ہے، اور جس کے تمام اعمال و افعال کو وہ حرکت ہی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اگر کتے سے اس کی مراد صرف اسی قدر ہے، تو یہ محض مجموعہ ہے ان مطالبہ کا جن سے یہ بھی وجود بنتا ہے“ اور چونکہ اس کتے کا کسی خاص فرد انسانی کے سامنے آتا کوئی خاص

بہت نہیں رکھتا، لہذا اس سامنے آنے، یا احصائے کے واقعہ کو نہایت
 آسانی کے ساتھ ترک کیا جاسکتا ہے۔ حیاتیاتی کتاب صرف وہی مرکب و مختلف
 گل ہے، اور اس سے زائد اور کچھ نہیں، لیکن یہ کہنا کہ یہ ”مجموعہ مظاہر“ کتے کا
 صرف جسم ہے، اس بات پر ولالت کرتا ہے، کہ خود کتاب ایک قائم بالذات
 وجود رکھتا ہے، یعنی یہ کہ فطرتی کتاب ایک روح یا ذات، یا مومنوع کہے جس کا
 وہ جسم ہے۔ اب ہم اس قائم بالذات کل کی طرف توجہ کرتے ہیں جو اس طرح
 مدلول ہوتا ہے۔ یہاں سوال کیا جاتا ہے، کہ ”جو ہر روح کے مسئلے سے
 قطع نظر کرنے کے بعد کیا وجہ ہے، کہ ہم لفظ روح کو ذہنی مظاہر کے ان
 سلسلوں کے لئے استعمال کریں، جن سے ایک فرد کا ذہن بنتا ہے، بعینہ
 اس طرح جس طرح کے ہم نے لفظ جسم کو ان مادی مظاہر کے مجموعہ کے لئے
 استعمال کیا ہے، جن سے عضو یہ بنتا ہے؟“ جواباً کہا جاسکتا ہے، کہ ہم کو
 یہ حق یقیناً حاصل ہے، لیکن جب ہم اس سوال کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش
 کرتے ہیں، تو ہم کو صاف نظر آ جاتا ہے، کہ یہ دونوں صورتیں مختلف ہیں۔
 یہاں سوال ہو گیا ہے کہ ذہنی مظاہر کے یہ سلسلے کس کے لئے ہیں؟ کیا
 یہ مظاہر اس اتفاقی راہ گیر کے لئے ہیں، جو ہمارے حیاتیاتی اعمال کا جائزہ لیتے
 ہوئے نکل جاتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ سلسلے مظاہر صرف اسی ”فردی ذہن“
 کے لئے ہیں۔ لیکن ہمارا دعویٰ تو یہ ہے، کہ یہ ”فردی ذہن“ ان ہی سلسلے مظاہر
 سے مرکب ہے، یا ان سے علیحدہ کوئی چیز نہیں لہذا کیا ہم کو (۱) بقول
 جان سٹوارٹ مل یہ استبعاد تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ایک چیز جو بر بنائے
 دعویٰ حسیات و احساسات کا مجموعہ محض ہے، خود اپنی ذات سے بصوت
 ایک سلسلہ کے واقف ہو سکتی ہے؟ یا (۲) کیا ہم یہ کہیں گے، کہ سلسلہ کے
 مختلف اجزاء ایک دوسرے کے لئے ظاہری ہیں، مثلاً ہو سکتا ہے کہ الف
 ب کو دیکھ رہا ہو، حالانکہ ب ابھی کچھ ہی درج الف کو دیکھ رہا تھا۔ یا
 دس، کیا ہم کو کہنا چاہئے، کہ اس سلسلہ کا ایک بڑا حصہ، بلکہ سوائے ایک
 باقی تمام کوٹیاں، اس ایک کڑی کے لئے ظاہری ہوتی ہیں؟

صورت اول کے لئے استبعاد کا لفظ بہت ہی اہم ہے۔ تضاد کا لفظ بھی اس کے لئے موزوں نہیں۔ اس کا درجہ اس سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ "واقف ہونے" کو کسی ایک حد سے ظاہر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ کسی مساوات، یا کسی اور تعلق کو جاننے والی چیز جاننے کی چیز کے کسی حد تک ہم معنی ہو سکتی ہے جس حد تک کہ وزن وزن کی گئی چیز ہے۔ اگر مانی گئی چیز، یا سامنے لائی گئی چیز "حیات" کا ایک سلسلہ ہے، تو جاننے والی چیز، یا جس کے سامنے یہ چیز لائی گئی ہے، بذات خود وہ سلسلہ حیات نہیں ہو سکتی، قطع نظر اس کے کہ بقول مل، سلسلے کا بہت بڑا حصہ یا نہی ہوتا ہے، یا مستقبل۔ یہاں سوال وقت یا جوہر کا نہیں۔ اس مسئلہ کا دار و مدار اس واقعہ پر ہے، کہ علم یا شعور مہل ہے، سوائے اس کے کہ یہ کسی جاننے والی چیز، یا کسی ایسی چیز پر وال ہو، جس کو کسی چیز کا شعور ہے۔ لیکن جواب دیا جاتا ہے کہ یہ سلسلہ ہے، کہ شعور کا ضابطہ ماقہ صورت میں اس طرح بیستان کیا جاسکتا ہے کہ کوئی چیز کچھ کرتی ہو، تاہم اگر کام کرنے والی چیز اور کام جو وہ کرتی ہے، ایک ہی ہوں، مثلاً اس حالت میں، جب میں اپنے آپ کو چھوٹا یا دیکھتا ہوں، تو کیا یہ ممکن نہیں کہ جاننے، یا واقف ہونے کے فعل اور مفعول ایک ہی ہوں؟ کیا وجہ ہے کہ میں اپنے آپ کو نہ جان بولوں؟ اور کیا میں اپنے آپ کو نہیں جانتا؟ یقیناً نہیں۔ ایک ہی فعل میں فاعل اور مفعول کبھی بھی ایک ہی نہیں ہوتا۔ خود اپنے آپ کو پسدا کرنا، خود اپنے آپ کو حرکت دینا، خود اپنے آپ کو معلوم کرنا وغیرہ کے جملے یا تو نا قابل فہم اور بے معنی بات کا اظہار کرتے ہیں، یا یہ مختلف بیانات ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہمارا ایک ہاتھ دوسرے کو مس کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنے آپ کو مس کر رہے ہیں۔

اس طرح ہم اس خیال پر پہنچ جاتے ہیں، کہ جس طرح ایک ہاتھ دوسرے کے

ملے کم از کم یہاں تک کہ ہمارے تجربہ کو تعلق ہے، مطلق کے تعلق ہم نہیں کچھ نہیں کہتے (مصنف)

دعوتا ہے، اسی طرح کیا سلسلہ حیات کے مختلف اراکین باری باری موضوع و معروض نہیں بن سکتے؟ ایک شخص و سادس شیطان سے مغلوب ہو کر احکام غمخیز اور ادا و امر حرم کے خلاف ایک لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد فوراً ہی اس کو اپنی حالت پر افسوس ہوتا ہے، اور اپنی گزشتہ ذات کو لعنت ماست کرتا ہے۔ یعنی آخر میں اس کی بہتر ذات غالب جاتی ہے۔ و سادس شیطان سے مغلوب ہونے، اور پھر اپنی حالت پر افسوس کرنے میں اس شخص کی ذہنی حالتوں کا مقابلہ کرو۔ یہاں حضرات، اور ان کے ساتھ مولف جذبات و محرکات کا وہ منظم مجموعہ جو پہلے موقع پر ذات کے رویہ میں تھا، اب عارضی طور پر اور تعویذی دیر کے لئے تغیر ذات بن گیا۔ بعض حالتوں میں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ تغیر بن کر دو دہرے قسمیہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یا پھر شعور ذات کی ترقی اس طرح بیان کی جاسکتی ہے کہ اس میں ایسا درجہ کا موضوع دوم سے درجہ کا موضوع بن جاتا ہے۔ چنانچہ پہلے درجہ میں ذات جہم کے حم سنی سمجھی جاتی ہے، لیکن بعد میں اس سے الگ کر لی جاتی ہے۔ یہ تمام احوال حد درجہ صمیم سنی، لیکن واقعہ ان کے خلاف ہے۔ شعور ذات کی ترقی کو موضوع و معروض کا تفرق کہنا (جیسا کہ سپنسی نے کہا) ایک بڑی دشین غلطی ہے۔ حلیت یہ ہے کہ اس ترقی میں معروض اور معروض میں تفرق ہوتا ہے۔ یا سادہ تر الفاظ میں کہنا چاہئے کہ حضرات کے درمیان تفرق جو اسے اور اس تفرق کے درجہ سے موضوع کے عین اس تعلق پر دلالت ہوتی ہے، جو فرض کیا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے برسر ہو جاتا ہے۔

اے اسی خیال کی دلی ہوتی ہو، تھی، اس کو ولعیہ جہمسی نے اختیار کیا، اور جس کی اس نے حمایت و دکات کی۔ وہ کہتا ہے: وہ تو فی شعور دل و کت اور ہر خیال تہرہ جاکا ہے اور دوسری حرکت اور دوسرا خیال اس کی جگہ لیتا۔ دوسرا خیال منجملہ ان چیزوں کے جن کو، جانتا ہے اپنے اسلف کو بھی جانتا ہے، وہ انکو "گرم" محسوس کرتا ہے اور یہ کہ اس کا غیر مقدم کرتا ہے، تو یہاں ہے اور بری ذات کا ایک حصہ ہے لہذا بعد

لیکن نفسیات سے موضوع و موضوع کے تعلق، ایسیا کہ ہم اس کو کہہ سکتے ہیں، واقعہ احتیاط سے تجاویز کرنے کو نہیں کہا جاتا۔ برخلاف اس کے، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس تعلق کی ایک حد کو بھلا دینے کی کوشش بالکل بایوس کن ہے۔ اسی قدر بایوس کن، بلکہ عبث، یہ کوشش ہے کہ ہم شعور، یا وحدت شعور کے جلوں کے استعمال سے ایک ذمی شعور، موضوع کو فرض کرنے سے بچ جائیں۔ اس طرح ہم پھر اپنی بحث کے اصلی موضوع، یعنی اس موضوع (ذات) کے تجربے کی آخری تحلیل پر پہنچتے ہیں

لیکن اس آخری تحلیل سے ہماری مراد کیا ہے؟ کیا اس تحلیل سے مطلب یہ ہے کہ اس چیز کو جو کسی کے شعور میں داخل ہو سکتی ہے، فرضی عناصر و ہندوات میں تنحویل کر دیا جائے؟ اور اس طرح کیا یہ اہرطبیعیات کے اس عمل کے حامل ہے جس سے وہ تنوعات مادہ کو فرضی آئی اوٹ میں تنحویل کرتا ہے؟ یا کیا یہ اس چیز کے تعین کا دوسرا نام ہے جو ہر اس جگہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور، یا حیات نفسی، کا وجود ہوتا ہے؟ اور اس طرح کیا یہ اس حقیقت سے زیادہ مانگ ہے، جو ماہر حیاتیات حیات حیوانی کی غیر متغیر خصوصیات کے متعلق کرتا ہے پہلی صورت میں تو مناصراً علیہ علیہ وجود ہو سکتا ہے، جس طرح کہ فائٹس و جین اور منگل کا ہو سکتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ ازلی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور اس طرح ل کہ ایک عینی حالت شعور کو مرکب کر رہے ہیں۔ ان دو کے علاوہ ایک اور تیسرا خیال بھی ہے، جو اسی طرح کی حیاتیاتی حقیقت سے ذہن میں آتا ہے۔ یعنی یہ کہ شعور واقعات کے دور میں تنحویل کیا جاسکتا ہے اور اسی دور کے مختلف پہلوؤں کی تعین نفسیاتی تحلیل کا کام ہے۔ ان باتوں کے متعلق ماہرین نفسیات کے خیالات پوری طرح واضح نہیں۔ اس بات پر تو

تقریباً ہر ایک ماہر کا اتفاق ہے کہ وقوف، حسیت اور طلب، ذہن کے آخری واقعات ہیں لیکن ان واقعات کے مقولہ یا ان کے باہمی تعلق کی بابت وہ مختلف الائنے ہیں مختلف ماہرین ان کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ کوئی ان کو اعمال کہتا ہے، کوئی احوال، کوئی تاثرات، اور کوئی افعال وغیرہ۔ اس سے قبل انہیں زیادہ تر علیحدہ علیحدہ مانا جاتا تھا۔ ۲۰ اور ان میں سے ہر ایک کے مقابل ایک قوت فرض کر کے، ان کو اس قوت کی ”توانائیاں“ یا ”وظائف“ کہا جاتا تھا بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ ”یہ کبھی بھی ہمارے سامنے علیحدہ علیحدہ نہیں آتے بلکہ لگاتار آتے ہیں، اور ان میں تمیز اگر ہو سکتی ہے، تو صرف خیالی تحلیل کی مدد سے اور اسی تحلیل سے ان کو علی علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔“ حسیت اور وقوف کو بعض اوقات ایک دوسرے کی ضد کہا جاتا ہے اور ان میں ”نسبت منکوس“ فرض کی جاتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ حسیت بالکل غائب ہو سکتی ہے بعض کہتے ہیں کہ ارادہ ہر جگہ حسیت پر وقوف ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک ارادہ ہی حقیقی محرک اول ہے۔ ایسی صورت حالات میں ظاہر ہے کہ بہتر یہی ہے کہ ہم دو مختلف سوالات میں فرق معلوم کر لیں، خواہ ہم بیک وقت ان کے جوابات کی کوشش کریں۔ وہ دو سوالات یہ ہیں :- (۱) جب ہم کو کسی چیز کا شعور ہوتا ہے تو کیا چیز ہمیشہ موجود ہوتی ہے؟ ایک عینی حالت شعور (جس کو فلسفیانہ بھی کہتے ہیں) کے عناصر اجزاء یا مفردات کی تعیین اس تحلیل کا نتیجہ ہوتی ہے (۲) کیا ان عناصر مفردات میں کوئی عین دور یا ترتیب تعاقب ہوتی ہے؟ اور ان کے آپس میں کیا علاقہ علی ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جواب دینے کے بعد، یا جواب دینے کے کم و بیش دوران ہی میں ہمیں اصطلاحات تک پہنچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

حسیت

(۳) اگر ہم اپنے آپ کو بجد اسکان صرف پہلے سوال تک محدود رکھیں تو سب سے پہلے یہ عقیدہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ صرف حسیت اولیٰ ہے، اور یہی ہر اس جگہ ہمیشہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور موجود ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ہر ذی حیات مخلوق حسیت رکھتی ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس میں اور کچھ نہ ہو۔ صرف اہل حیوانات، اور وہ بھی کچھ مدت بعد تمیز کرنا، شناخت کرنا، اور ایک مقدرہ غایت کے مطابق عمل کرنا، سیکھتے ہیں۔ اس عقیدہ کی ظاہر دستی حسیت تو قح کچھ تو لفظ "حسیت" کے ابہام پر موقوف ہے، اور کچھ اس قریبی تعلق پر جو حسیت اور دقوت، اور حسیت اور طلب میں ہوتا ہے۔ ہم پہلے لفظ حسیت کے معنوں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں ایک لفظ اس قدر مختلف معنی رکھتا ہو، وہاں ایک واضح اور یقین تعریف ضروریات سے ہے۔ لفظ حسیت جس انگریزی لفظ Feeling کا ترجمہ ہے، اس کے معنی کبھی تو احساس کے ہوتے ہیں، کبھی (۲) ایک عضوی احساس کے، کبھی (۳) جذبے کے، کبھی (۴) خالصہ موضوعی حالت کے، جو خالصہ تاثری ہوتی ہے۔ پھر اس انگریزی لفظ کا آلمانی مترادف Gefühl بھی اسی قدر مختلف معنی رکھتا ہے، اور جس لفظ سے کہ فرانسیسی زبان اس کو ادا کرتی ہے (Sentiment) اس کے بھی کم بیش اتنے ہی مختلف معنی ہیں۔ ایسی صورت میں سوال ہو سکتا ہے کہ کیا کوئی ایسی مشترک خصوصیت نہیں، جو ان سب معنوں کو باہم ملا دے؟ اس قسم کی تین خصوصیات آسانی نظر آ جاتی ہیں چنانچہ حسیت آخری معنی معنی احساس کے ساتھ ہوتی ہے، اور جذبے میں بھی پائی جاتی ہے۔ حسیت کا بحیثیت تاثر، اور احساس کا بحیثیت معلوم، ایک اور پہلو انفعالی ہے۔ خود میت، جو تمام موضوعی احوال کی مشترک علامت ہے، احساسات پر بھی قابل اطلاق ہے، اور جس قدر زیادہ قابلیت اطلاق ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ غالب ان کی "حیثیت حسی" ہوتی ہے، اور

اسی قدر کم ان کی مخصوص کیفیت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے عضوی احساسات کے بعد لمسی احساسات حسیت کے نام کے زیادہ مستحق ہیں، اور ہمارے مخصوص احساسات میں سے یہی احساسات غالباً سب سے پہلے ہیں، جو وضاحت کے ساتھ احساسیت عامہ (یا جیسا کہ اس کو بیہ پرواہی سے کہا جاتا ہے حسیت عامہ) سے متفرق ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام خصوصیات حسیت کی صرف آخری (۵) صورت میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا ہم اسی آخری صورت کو حسیت کے محدود ترین معنی کہہ سکتے ہیں۔ باقی صورتوں میں ان خصوصیات میں سے بعض ناپید ہیں، اور ان کے علاوہ اور خصوصیات پائی جاتی ہیں حسیت کے یہ معنی صرف وہ لوگ لیتے ہیں جن کا خیال ہے کہ تجربہ کی تمام لطیف صورتیں حسیت میں تحویل کی جاسکتی ہیں، یا کم از کم یہ صورتیں حسیت سے پیدا ہوتی ہیں۔

۳۔ یہ عقیدہ اس یک طرفہ عقلیت کا طبعی ردّ تھا جس کا تامل (Leibnitz-Wolffians) کی تعلیم میں ہوا۔ اس تحریک کی ایک کمال اور صبح تاریخ ابھی تک ایک خواب ہے جس کی تعبیر نہیں ہوئی۔ درو سوادرومانسیر (Romanticists) کی عاطفیت (Sentimentalism) اگر اس کا مبدئ نہیں تو پانہار ضرور ہے۔ ہرڈر (Herder) اور جیکوبی (Jacobe) کے دو فلسفہ حسیت و ایمان سے یہ بے نیلے (Bencke) اور فورڈٹ لاگے (Fortlage) کی نئیات میں منسلک ہوا اور سب کے آخر میں اسے ہاروٹن (A. Horwicz) نے اپنی ایک تعریف میں اس کو نہایت خوش اسلوبیئے اور مکمل طور پر واضح کیا، اور یہی آکر یہ ردّ مکمل ہوا۔ اس طرح ایک ایسا عقیدہ صورت پذیر ہوا جو انسان ہی قابل حمایت و دکالت ہے، جتنا کہ اس کا مخالف عقیدہ، جس کو اس نے بر طرف کرنے کی کوشش کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہاروٹن بھی تسلیم کرتا ہے کہ نئیات یا محانا سے حسیت اور طلب ناقابل انفصال ہیں، حالانکہ یہ اپنی مضبوطی یا بنا میں احساس اور حرکت کو غلطہ اور منفصل ماننے پر مجبور ہوا تھا۔ سبب یہ بھی تھا کہ اس کے قریبی پیشرو فورڈٹ لاگے کا وہ دونوں میں بڑا فرق تھا کہ فورڈٹ لاگے نے اسٹوئکس اور اٹوئکس میں طلب کو غلطہ آغاز قرار دیا، اور ہاروٹن کو جوینٹ سے متاثر ہو کر حسیت کو غلطہ آغاز بنایا، یہاں ایک اور عقیدہ کا ذکر کرنا ہے جس کو ہم ظاہری طور پر خوشنما بھی نہیں کہہ سکتے اور جس کا منہج بھی مختلف تھا۔ اس عقیدہ کو ہم اس سے قبل احضار دیتے یا احساسیت کے نام سے

ہم حیات شاعرہ کی ابتدا کا مشاہدہ تو کر ہی نہیں سکتے، لہذا اس عقیدے کا ثبوت ہم کو واقعات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ ذیل کے واقعات اس کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں۔ جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں، میت ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم حیات کی اعلیٰ صورتوں کی طرف آئیں، تو احساسی ارتقائات کا امکان تنوع اور یقین برابر کم ہوتا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ بعض عضوی احساسات (اور یہی ابتدائی یا بچوں کے تجربے کے نام شامل سے بظاہر قریب ترین ہوتے ہیں) میں ہم براہ راست کسی قابل تخصیص کیفیت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ پھر ہمارے احساسی تجربے میں ادنیٰ حواس میں حسی عنصر بالعموم کثیر ترین ہوتا ہے۔ اور اعلیٰ حواس میں وقوفی عنصر لیکن نام نہاد عقلی حواس بہت زیادہ استعمال میں آتے ہیں، اور (ہم کو معلوم ہے کہ) اہمال سے حسیت گنبد ہو جاتی ہے، اور عقل تیز اس کی مثال ہم کو دو ساروں میں ملتی ہے، جو بغیر کسی نراہیت کے نہایت ہی کردہ و داؤں کو سونگھ اور چمک کر معلوم کرتے ہیں۔ لہذا حیات شاعرہ سے قریب تر ہونے کے ساتھ ساتھ اگر حسیت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حسیت ہی اس کا

بسیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ متعارف مگر اچھے ہیں (دیکھو باب اول بند ۵) جہاں احساسات حسیات کہلاتے ہیں، جیسا کہ آج کل بھی پیش جگہ اور متقدمین کے اس ہر جگہ کہلاتے تھے، وہاں احساسیت اور مذکورہ عقیدہ، میں لفظی مشابہت ہے اور ان تعلق کی اساسی اصطلاح کی غایت سے یہ دونوں عقائد ایک دوسرے میں ضم ہونے کی طرف اُل ہو تے ہیں۔ مندرجہ ذیل اس کی مثال ہے: "مشرع میں احضار کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، جس کے دو اطراف ہوتے ہیں، احساس اور لذت و اہم ہر حسیت حسیت ہے، لذت و اہم کے معنوں میں، بلکہ ایک ایسے کل کے معنوں میں، جو بلا اضافات ہے، اور جو اس لئے خود اپنی لذت و اہم کی صورت میں تجرّبہ میں آتا ہے۔" (ایف، ایچ، بریڈلے، مائنڈ سلسلہ، باب ۱۰) اس ضمن میں جو کچھ بریڈلے نے حاد و تنہائے عقیدہ کے متعلق کہا ہے، وہ اکثر ذیل کے نزدیک اس پر بھی قابل اطلاق سمجھا جائیگا۔ یہ اس قابل نہیں معلوم ہوتا کہ اس پر بحث کی جائے، اور ہم کو توجہ ہی ہے کہ بریڈلے اب بھی اس کی حمایت کر رہا تھا، یا اس نے اس کے دہی معنی لئے، جو بظاہر مفہوم ہونے ہیں (دیکھو مائنڈ سلسلہ ص ۱۹) بعد اس کا معنوں

ضروری اور لازمی جزو ہے؟ ہمارا جواب نفی میں ہے۔ یہ نتیجہ انتہا درجہ کی غلط فہمی پر دال ہو گا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہو سکتا ہے کہ دو حظوظ بابر ایک دوسرے کے قریب ہو جائیں لیکن اگر ان کے قریب ہونے کی شرح رفتار فاصلے کے تناسب سے تو وہ کبھی بھی نہیں آسکتے۔ اسی طرح ایک مثلث بہت ہی چھوٹا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ اس کا رخ اس میں صحت زاد ہے ہی باقی رہ جائیں گے، یا وجود اس کے کہ زاویوں میں کسی طرح کی کمی نہیں ہوتی، اور اضلاع برابر چھوٹے ہوتے جاتے ہیں۔ لہذا قبل اس کے کہ ہم اس بات کا فیصلہ کریں کہ محض لذت و التم بھی بھی تجربے کو مرکب کر سکتے ہیں، یا نہیں بہتر ہو گا کہ ہم حسیت اور وقوف اور حسیت اور ارادے کے باہمی تعلق کی تحقیق کریں، جس حد تک کہ اب ہم ان کا مشاہدہ اس درجہ پر کر سکتے ہیں، جہاں کہ یہ سب موجود ہوتے ہیں۔ یہ تحقیق ہمارے دوسرے سوال کے سادھی ہوگی۔

عام الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ جس حالت ذہن کا ہم اس وقت بلا واسطہ مشاہدہ کر سکتے ہیں، اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ (۱) ہم کو ایسے تغیر کا وقوف ہوتا ہے جو یا تو درشتیا خارجی میں واقع ہوا ہے یا ہمارے باطنی خیالات میں (۲) ہم کو اس تغیر سے لذت حاصل ہوتی ہے یا التم۔ اور (۳) یہ کہ لذت یا التم محسوس کرنے کے بعد ہم لذت آفرین تغیر کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، اور اس بھی زیادہ خواہش التم انگیز تغیر کو دفع کرنے کی ہوتی ہے لیکن ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہوتا، کہ حسیت بلا واسطہ یعنی اس فعل کی مداخلت کے بغیر جو اس کے پیدا ہوتا ہے، ہمارے احساسات، یا ہمارے موقعہ بمحل کو تبدیل کرتی ہے۔ لامتناہیت یہ ہے کہ ہمارے احساسات وغیرہ اس کو بہت سرعت اور یقین کے ساتھ بدل دیتے ہیں یعنی یہ کہ صورت حال یہ نہیں ہوتی، کہ

بقیہ ماتیہ صفحہ گزشتہ: ہمارا بلا واسطہ تجربہ کا علم اور صداقت اور حسیت (بابت ہم ان کو بلا عقائد

کے سے اور عقاید کی وکالت سنیز مساوی ملے (Maudsley) مریو میونسٹر ہول (Münsterberg)

اور نچولے کی ہے۔ دیکھو ولا، معاصر نفسیات (صفت)

پہلے حسیت متغیر ہو، اور بعد میں احساسات، اور اکات، یا تصورات، بدلیں، بلکہ یہ احساسات، اور اکات، یا تصورات، بدل کر اس حسیت کو بدلتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتی ہے، مختصر یہ کہ حسیت ایک منکول ہے، جو بغیر علت باقی نہیں رہ سکتا، اگرچہ یہ ممکن ہے، کہ ایک ہی علت قریب، مختلف عوارض حالات میں حسیت کی مختلف مقدار، یا مقدار حالات پیدا کرے۔ جب ہم تجربہ کے اس پہلو سے جس کو 'آخذ' یا حصول گنبدہ کہتے ہیں، اس پہلو کی طرف آتے ہیں، جس کو فعلی، یا اشتہائی کہتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ حسیت ان مثالوں میں جن کا ہم وضاحت کیے ساتھ مشاہدہ کر سکتے ہیں، ہمارے کسی تجربہ کا واحد عنصر تعیناً نہیں ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ روزمرہ کی گفتگو میں لذت کو پسند کرنا، اور اللحم کو ناپسند کرنا کہتے ہیں، لیکن یہ باتو بے معنی تکرار الفاظ سے زیادہ کہنے کے مساوی ہے، کہ خوش ہونے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں، اور اطمینان ہونے کے وقت اطمینان، یا بھیر یہ ایک مخف بیان ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے، کہ ہم سرت آفرین اشیاء کو پسند کرتے ہیں، اور اطمینان اشیاء کو ناپسند، یا ناخوشیہ کہتے ہیں، ہم گرم ہونا پسند کرتے ہیں اور بھوک کو ناپسند، یا درکھنا چاہتے ہیں، کہ گرائی اور بھوک احساسات ہیں، یہ حیات۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اپنے مشاہدہ کی حدود کے اندر اندر ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ حسیت کسی نہ کسی کم و بیش معین احضار کا لازمہ ہوتی ہے، اور یہ احضار اس حسیت کی وجہ سے مرغوب ہو جاتا ہے، یا مکروہ۔ بالفاظ دیگر حسیت ایک سرت آفرین، یا اطمینان اشیاء یا موقع سے تعلق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ احضار یا موقع حسیت کے دو طرح میں تمیز ہو جاتا ہے، کیونکہ اول تو یہ اس حسیت کی علت ہے، اور دوسرے اس حسیت سے پیدا ہونے والے فعل کی غایت، پسند یا جو واقعات کو حسیت کو توقف اور ارادے سے تمیز کرنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، وہی اس قیاس کی مخالفت اور تردید بھی کرتے ہیں، کہ شعور کسی وقت بھی سام تر

حسیت ہو چکا ہے۔

لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس قیاس کی ظاہری خوشنہائی اور خوبی زیادہ تر اصطلاحات کے مخصوص استعمال کا نتیجہ ہے۔ کائنات سے قبل جسے اکثر، اور زمانہ حال کے بعض ناہنرین نفیات لذت والہ کو احساسات کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ لذت والہ ان معنوں میں تصورات نہیں (کولاک ان کو تصورات ہی کہتا ہے) جن معنوں میں لمس اور ذائقہ، رنگ آواز احساسات ہیں یعنی یہ کہ لمس اور ذائقہ تو کوئی مقام رکھتے ہیں، اور لذت والہ میں یہ صورت نہیں ہوتی اسی طرح آواز اور رنگ باہر کی طرف پھیلے ہوئے سلوکم ہوتے ہیں، اور لذت والہ میں یہ بھی نہیں ہوتا۔ پھر یہ احساسات اور حرکات کے ساتھ مل کر عالم خارجی کے درکات، یاد حدانیت، کی صورت بھی اختیار نہیں کرتے۔ احساس اور حسیت میں یہ غلط بحث زیادہ تر نتیجہ ہے اس بات کا کہ درد کی اصطلاح ایک خاص معنوی احساس سے لئے بھی استعمال ہوتی ہے اور ناپسندیدگی کی خالصہ موضوعی حالت کے لئے بھی ایسی کن اردو میں یہ حسیت پیش نہیں آتی۔ کیونکہ یہاں مقدم الذکر کے لئے درد کی اصطلاح ہے۔ اور موخر الذکر کے لئے الم کی (مترجم) تاہم معنوی درد، جو بلاشبہ بہت نامرتوب ہوتے ہیں، نہ صرف ہوش ایک کم و بیش متین مقام رکھتے ہیں (اور اس حد تک یہ گواہ و قوف ہے)، بلکہ انہیں اکثر اذیت رساں، تکلیف دہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جاتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ایک مخصوص خارجی کیفیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ باہرین نفیات کسی نہ کسی ذریعے سے احساس میں ”دھپلوؤں“ (یعنی) ”یا“ خواص“ (کائنات) کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ”ایک محسوس یا محلی“ یا ”کھین“ ہوتا ہے۔ اور دوسرا ”تاثری“ یا ”جذبی“۔ موخر الذکر کو احساس کی حیثیت حسی بھی کہا جاتا ہے۔ ”پہلو“ کی اصطلاح ایک استعارہ ہے اور ظاہر ہے کہ قلعہ ہے۔ اور لذت والہ کو متحد و معنوں میں احساس کے خواص کہنا ایک محلی ہوئی نفسانی بریت ہے۔ لیکن اس وقت جس بات سے ہم کو قلعہ ہے وہ یہ ہے، کہ جب حسیت کو

شعور کا ادبی اور ابتدائی عنصر کہا جاتا ہے تو اس میں خالص لذت و الم کے علاوہ
 اور بھی کچھ شامل کر لیا جاتا ہے۔ ہماری مراد کسی ایسی خصوصیت یا کیفیت اسے ہے
 جس سے ایک لذت آفرین، یا الم انگیز احساس، دوسرے لذت آفرین، یا الم انگیز
 احساس سے تمیز ہوتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس طرح کہ ہم سلسلہ حیات
 میں نئے کی طرف گزرتے ہیں، اسی طرح نام نہاد احساسات کی معنی
 خصوصیات برابر کم ہوتی جاتی ہیں۔ پھر اس کے ساتھ جن عضویوں کے
 آلات حس بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں وہ ان عضویوں کے لئے جگہ
 خالی کرتے جاتے ہیں، جن کے آلات حس متفرق نہیں ہوتے۔ لیکن یہ فرض
 کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں کہ امیسا تک میں حرارت، دباؤ، یا
 اندرونی رطوبات کے تغیرات کے تاثرات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں
 اگرچہ یہ تمام تغیرات اس کی حیات میں ٹھنڈا یا اس کے لئے مضر ہوتے ہیں اور
 اس لئے ان کا کسی نہ کسی صورت میں لذت آفرین، یا الم انگیز ہونا ضروری ہے۔
 لہذا ہمیت مجموعی یہ کہنے کی بنا ہو جو ہے، شعور کے تمام مختلف اعضاء
 کو حسیت کی پیداوار متلانے کی کوشش نتیجہ ہے غنجلکوں کو صاف کرنے کی
 شتاب کارانہ کوشش کا، اور اس میں خود حسیت کی اصطلاح کا ابہام
 بہت مدد کرتا ہے اگر حسیت سے ہماری مراد ایک خالص موضوعی حالت
 ہے، جو لمبا نا شدت مسلسل بدلتی رہتی ہے اور جو کبھی کبھی اپنے ايجابية پہلو
 لذت کو بدل کر سلبی یا مخالف پہلو الم، اختیار کرتی ہے یا بالعکس، تو یہ
 خالص موضوعی حالت ایک موافق، یا غیر موافق، شے پر دلالت کرتی ہے، جو
 نفسیاتی حیثیت سے اس شے کو مستحق کرتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر حسیت
 کو اس حالت اور اس حالت کی علت دونوں کے لئے استعمال کریں تب
 ہو سکتا ہے کہ اس طرح کی حیات کے ایک سلسلہ شعور پر مشتمل ہو لیکن اس
 حالت میں ہم دو ابتدائی امور کو ان میں سے ایک کے نام کے تحت
 جمع کرتے ہیں۔ لہذا حیات نفسی کی سادہ ترین صورت نہ صرف ایک
 ذہنی حسیت موضوع کو شامل ہے، بلکہ اس میں ایک ایسا موضوع بھی

داخل ہے۔ جو کیفاً قابل تمیز معروضی احضارات بھی دیکھتا ہے اور دیکھی معروضی احضارات اس کی حیات کی علت ہوتے ہیں۔

احضارات

(۴) اب ہم کو یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ وقت کا حیات نفسی کے لازمی عنصر کی حیثیت سے کیا مطلب ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہتا چاہئے کہ احضارات کی اصطلاح کا کیا مفہوم ہے۔ نفسیات کی ترقی میں وہ قدم بہت اہم تھا، جب لاک نے ”وہ نیا طریقہ تصورات“ متعارف کیا، جو سٹیننگ فلیٹ کے خیال میں دلچسپ بھی تھا، اور خطرناک بھی۔ لاک نے اس سے کہا تھا کہ تصورات سے مراد اس کے سوا اور کون سی چیز نہیں، جو فکر کرنے میں ہمارے ذہن کی بلا واسطہ معروض ہوتی ہے۔ اور جب ہیوم نے اس اصطلاح کو ان معروضات میں سے صرف بعض، یا کہنا چاہا کہ ان معروضات کی ایک حالت تک محدود کیا، تو اس کا قدم گویا معکوس تھا۔ ہیوم نے صرف احیاء شدہ تصورات، یا مثالاً تو تصورات کہا نفسیات کی تاریخ بالکل صاف طور پر بتاتی ہے کہ اس میں اہم ترقیاں صرف ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی ہیں جنہوں نے اس نئے طریقے تصورات کا دامن مضبوطی سے پکڑے رکھا ہے۔ ملازم کے ”قوانین“ کی تدوین اور ان قوانین کے اکثر بار اور استعمالات اور تمام کی تمام حربہ دہنی نفسیات اس کی شہادتیں ہیں حقیقت یہ ہے کہ ایسی اصطلاح کے استعمال سے ہم قوامی نفسیات کے توہم اور ان کی فضول گوئی سے بچ جاتے ہیں لیکن خود ہی مندرجہ ذیل اہم تقسیم کی علامت ہے۔ تجربے کے تمام مختلف اجزاء ترکیبی جن کو احساسات، حرکات، حرکات، مثالاً، وجدانات، تصورات، خیالات کہتے ہیں، دو خصوصیات مشترک رکھتے ہیں:- ۱۔ ان کی طرف کم و بیش توجہ کی جاتی ہے اور ۲۔ ان میں مختلف طریقوں سے ملایا جاسکتا ہے اور ان کا احیا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں دونوں کو

احضار کی عام اصطلاح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ احضار جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے وہ لاک کی اصطلاح Idea اور کانٹ و ہر بادٹ کی اصطلاح Vorstellung کے لئے بہترین لفظ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احضار دو گانہ تعلقات رکھتا ہے ایک براہ راست موضوع سے، اور دوسرا دیگر احضارات سے پہلا تعلق، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس واقعہ کا ہم معنی ہے کہ ایک احضار کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ کہ موضوع اس کے کم و بیش واقف ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اس کے ذہن میں آیا اس کے سامنے ہوتا ہے بحیثیت حاضر ہونے کے احضار کو ایک معروض، یا شاید نفسی معروض کہنا بہتر ہو گا۔ اس طرح یہ اس چیز سے تمیز ہو جاتا ہے جس کو عام طور پر ”طبعی معروض“ کہتے ہیں، اور جو بلا واسطہ احضار سے علیحدہ ہوتی ہے، یعنی جو موضوع سے بالکل آزاد تصور کی جاتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لاک نے اس کے لئے یہی نام تجویز کیا تھا۔ تاہم اسکا فی خلتا بحث سے محفوظ رہنے کے لئے بہتر یہی ہو گا کہ ”معروض“ کو ان معنوں میں استعمال نہ کیا جائے لیکن کم از کم ایک بات ایسی ہے کہ جس کی وجہ سے ان معنوں کو جو محدود ترین اور قدیم ترین، کلی طور پر نظر انداز کرنا ہی مناسب ہو گا۔ وہ بات یہ ہے، اس کے ہم معین طور پر، اور کسی وجوہاتی نظریہ کی طرف اشارہ کئے بغیر اس چیز کو بیان کر سکتے ہیں، جو ہماری اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق، تجربہ کا اتنا ہی واقعہ ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس مبہم اور فریب وہ لفظ شعور پر اعتماد کلی رکھیں، یا اپنے آپ اس عقیدہ کا قائل بنائیں، کہ احضارات اس موضوع کے تغیرات سمجھے

۱۔ احضار کے یہ دو معنی اگرچہ روز بروز عام ہوتے جا رہے ہیں لیکن ابھی ان کو ہر ایک فلسفہ نے قبول نہیں کیا مختلف مصنفین نے جو مختلف معنی اس کو دیے ہیں ان کی بحث اور جن معنوی کو ہم نے اختیار کیا ہے ان کی حمایت میں بنیوالڈ مان (Benno Erdmann) نے جوئی کے ایک رسالہ میں ضمیمہ لکھا ہے (صفحہ ۱۷۷) ۲۔ لاک کی تاریخ کے لئے دیکھو مصنفات دریں صفحہ ۶۰۴ کا مشیہ صفحہ ۱۷۷

جانے چاہئیں، جس کے سامنے وہ حاضر ہوتے ہیں، بہتر یہ ہے کہ ہم ان تمام باتوں کو ترک کر کے کہیں کہ احضارات معروضات ہیں، اور یہ کہ معروضات و موضوعات کا تعلق (جس تعلق ہی کی وجہ سے ایک معروض بنتا ہے، اور دوسرا موضوع) احضار ہے چونکہ صرف معروضات ہی یہ تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کو بلا تامل احضارات کہتے ہیں۔

یہاں مقصود ہی دیر طعیر کر اس اعتراض پر غور کر لینا چاہئے، جو مذہب بالا تقریر کے باوجود، لازماً کیا جائیگا۔ اعتراض یہ ہے کہ احساسات کو معروضات نہ کہنا چاہئے، یہ کہ ”یہ احوال موضوع“ ہیں، اور یہ کہ ان کو معروضات کہنا فہم عامہ کی اذعان کی تصدیق ہے۔ اب اگر اس سے مراد یہ ہے کہ (۱) یہ مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے، اور انتہائی طور پر، کسی طرح کے موضوعی تغیرات ہیں، تو، نفسیات اس سے انکار کرنے کی اتنا ہی مجاز ہے، جتنا اس کے اقرار کرنے کی۔ لیکن اگر مطلب یہ ہے کہ (۲) احساسات تجربہ کرنے والی ذات کے شئون کی صورت میں حاضر ہوتے ہیں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ عقیدہ خاص موضوع ”یا خالص اینو“ اور اس متفہ احضار، یا معروض، میں خسلط بحث کا نتیجہ ہے، جس کو تجربی، یا حیاتی، اینو کہتے ہیں۔ خود اپنا شوق کھنسنے والا موضوع نہ صرف احساس کا آئینہ ہو سکتا ہے، بلکہ وہ اس کو پہچان بھی لیتا ہے کہ یہ اس کا اپنا احساس ہے۔ بالفاظ دیگر وہ احساس اور تجربی ذات کے اس احضار میں تعلق کی شناخت کرتا ہے، جس پر شعور ذات دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ ایک معروض اور دوسرے معروض کے درمیان رابطہ کی حیثیت سے احساس کی معروضی (نفسیاتی معنوں میں) نوعیت کو اور زیادہ واضح کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ رابطہ بحیثیت ایک خارجی، تعلق کے، متعدد متعلقہ میں سے کسی ایک کے ”شئون“ کی صورت میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ (۳) ایک موضوع جس کے احضارات تمام تر احساسات ہیں، موضوع اور معروض کے درمیان فرق کو معلوم نہیں کر سکتا اور اس لئے اس قسم کے

کسی فرق کا وجود ہی نہ ہو گا۔ اس اعتراض میں ایک معلومہ تجربہ کے نقطہ نظر اور اس تجربہ کے بیان کے نقطہ نظر میں پوشیدہ غلط سمجھت ہے۔ یاد ہو گا کہ ہم نے اس کو دماغی نفسیات کا منالط کہا ہے۔ ایک بچہ چمکدار رنگ دیکھ کر خوش ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو ایک معروض کے روبرو نہیں سمجھتا، اور نہ وہ رنگ کو موضوعی تاثر خیال کرتا ہے۔ ہم پر واجب ہے کہ ہم اس کی حالت ذہن کو نہایت دیانتداری اور صداقت کے ساتھ بیان کریں لیکن ہمارے پاس کوئی وجہ اس بات کی نہیں کہ ہم ان اصطلاحات کو ترک کریں جن کے مقابلے کی کوئی پسند اس کے شعور میں نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات اس کے شعور کو بیان کرنے کے لئے استعمال کی جائیں۔

اب روٹیا یہ اعتراض کہ (۴) اس تمام تقریر کے باوجود بھی فہم عسامہ احساسات کو ذات ہی کے تاثرات سمجھتی ہے، یہ اس صورت میں سامنے آئیں یا نہ آئیں، اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی نگاہ میں تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے لیکن جب فہم عامہ کا ذرا سختی سے جائزہ لیا جاتا ہے، تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جسے نفسیات کا چاشنیہ کہا جاتا ہے، جہاں ہمارا معمولی فکر اس پیچیدہ کو داخل کرتا ہے، جس کو سائنس علیحدہ رکھنا چاہتی ہے۔ اگرچہ ایک واقعہ ذہن سے مقابل کے واقعہ جسم تک جانا ناممکن محسوس ہوتا ہے، تاہم اگر ہمارے عملی متعاملانہ دونوں میں گہرا تعلق پیدا کر دیتے ہیں، تو ہم ان دونوں میں صرف باضابطہ فکر ہی سے تمیز کر سکتے ہیں۔ احساس کی تعبیر یہی حالت ہے۔ احساس کا معمولی تخیل تو اس تعریف کے مساوی ہے جو ہیکلٹن اور مینسل نے اس کی ہے۔ یعنی یہ کہ ”خاص احساس ہمارے جسم کے بعض تاثرات کا شعور ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ جسم ایک ذمی حیات عضو ہے“ اور چونکہ ہم تمام فکر میں جسم کو ذات کا حصہ سمجھتے ہیں، اسی لئے ہم احساسات کو نوعی تغیرات سمجھنے لگ جاتے ہیں لیکن جب ہمارا طریق بحث احساس کے عام تخیل میں سے عضویاتی دلائلوں کو خارج کرنے پر مجبور ہوتا ہے،

تو پھر ہم ذات شاعر، اور ان جہانی تاثرات کو جن کا اس ذات کو شعور ہوتا ہے، اسی قدر وضاحت سے علیحدہ کر سکتے ہیں، جس قدر کہ احضارات کی اور صورتوں میں موضوع و معروض کو بہ نسبت مجموعی ہم نتیجہ بحال کئے ہیں، کہ واقعات، یا ان کے متعلق ہمارے لازمی تصورات میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس امر کی مانع ہو کہ اس شے کو جس کا نفسی اجایا اشکاف ہو سکے، خواہ وہ کیسی ہی سادہ کیوں نہ ہو کسی موضوع، یا نفس کا معروض کہہ سکیں جس کا احضار اس کے سامنے ہوا ہے۔

موضوع کی حد تک یہ احضاری تعلق اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جس کو کسی بہتر اصطلاح کے نہ ہونے کی وجہ سے، تو جہر کہا جاتا ہے۔ یہ یاد رہے کہ ہم یہاں توجہ کی اصطلاح میں اس چیز کو بھی شامل سمجھ رہے ہیں، جس کو عوام نے تو جھی کہتے ہیں۔ اگر توجہ کو ان تینوں میں استعمال کیا جائے، تو یہ شعور کے صرف ایک حصہ پر مادی ہوگی، یعنی صرف اس حصہ پر، جو ذہن یا فعلیت کہا جاتا ہے، مطلب یہ کہ اس میں کم از کم اتنی فعلیت ہو کہ وہ ارتکابات کو وصول کر سکے۔ موضوع کی توجہ معروض کی شدت پر دلالت کرتی ہے، یہاں تک کہ ہم شدت کو ایک احضار کا ماحضہ کہہ سکتے ہیں، جس کے بغیر یہ بالکل سچا ہوتا ہے۔

احضارات کے باہمی تعلقات، یعنی ان کے اختلاط و اجتماع، اور اجایا کا امکان، جس پر ان کی دوسری خصوصیت موقوف ہوتی ہے، بنفسہ بہت اہم ہوتے ہیں، تاہم یہ امور ایسے نہیں، کہ موجودہ عام تحلیل میں ان پر غور کیا جائے۔ لیکن ایک بات اس قدر اساسی ہے، کہ ہم اس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے، جس کو عام طور پر شعور کی وحدت، یا اس کا کسلسل کہتے ہیں، اور جس پر ہم کہیں اور (دیکھو بند) غور کر چکے ہیں، طبعی نقطہ نظر سے اور دوسرہ زندگی میں، ہم ان سلسلہ دیکھو کانٹ کا ادراک کی پیش بینوں کا اصول: نام ظاہر میں حقیقت، حاصل کا معروض بناتی مجہر کہتی ہے، نصف،

اشیاء کا ذکر کرتے ہیں، جو منفرد قائم بالذات اور ہر لحاظ سے متمیز افراد ہوتی ہیں۔
 چنانچہ لو کی آواز کو بطریق حقیقت سے لگانہ کی روشنی سے کوئی تعلق نہیں۔ آواز
 یا روشنی، الویا یا مذ میں سے کوئی چیز حاضر یا غائب ہو کر اس سلسلہ اشیا
 میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی، جس سے دوسرے کو تعلق ہے لیکن میں ان کا
 اور اک کرنے والا ہوں۔ میرے لئے یہ ایک کل کے اجزاء ہیں، نہ صرف اس لئے
 کہ ایک کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے سے اور دن کی شدت کم ہو جاتی ہے،
 بلکہ اس لحاظ سے بھی کہ جب توجہ ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے،
 تو یہ کسی غلط فہمی کو عبور نہیں کرتی۔ پھر صرف یہی نہیں کہ یہ ایک کل کے اجزاء
 ہیں، بلکہ ان کا موجودہ تعین ایک تدریجی تفرق کا نتیجہ ہے۔

اس وقت سالہا سال کے تجربے کے اثرات کو ملحوظ کرنے کا خیال
 ہی ہمارے لئے ناممکن ہے۔ نہ ہم اپنے طفلانہ احضار کی اس وقت کی کوئی
 تصویر قائم کر سکتے ہیں، جب ہمارے مقاصد نے ہم کو کسی چیز پر عادت توجہ کرنا،
 اور باقیوں کو نظر انداز کرنا نہ سکھایا تھا۔ اکثر چیزیں، جن کو ہم اس وقت
 دیکھتے ہیں، اور اکثر آوازیں، جن کو ہم اس وقت سنتے ہیں، اس وقت صرف
 تمام میدان بصارت، یا غیر متمیز آواز کے مجموعہ کا احضار ہوں گی، بلکہ نفس
 مناظر و اصوات میں بھی موجودہ وضاحت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ
 جس قدر ہمیں کی طرف ہم ملتے جلتے ہیں، اسی قدر قریب ہم اس مجموعی احضار
 کے جوتے جاتے ہیں جو ایک عام سلسلے کی صورت رکھتا ہے، اور جس میں
 تمام فرد قوشیدہ و مضمر ہوتے ہیں۔ لہذا اختیارات کی طرح نفسیات
 میں بھی وہ اصول کام کرتا ہے جس کو تدریجی تفرق، یا تخصیص، کا اصول کہتے ہیں۔
 یہ اور احیاء و تلازم کے واقعات ان متحدہ و تشابہ مبینہ اعضا کی ایک
 خاص عقبتی زمین، یا بنیاد، کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو اسی عقبتی زمین، یا

سلسلہ اصول کو فن بیان (Von Baer) کا قانون کہتے ہیں۔ قانون یہ ہے کہ اگر تمام سے خاص کی طرف
 ہوتا ہے۔ یہاں یہ تبادیل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تدریجی تفرق، رنگ و طبع اور ساخت دونوں کی ترقی بدلت
 کرتا ہے اور یہ کہ حرکی، یا سکونی، عام سکونی، یا ساختی خاص کی ملت ہوتے ہیں، نہ بالکل (معنی)

بنیاد میں بتدریج متیز یا انجام کار اس پر مبنی کئے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خصوصاً اس وحدت و تلس کا ہم معنی ہے جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی ذات شاعر کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اس عام تحقیق میں بھی ایک صنف اشیا ایسی ہے جو خصوصیت کے ساتھ دیکھ پ ہے۔ ہماری مراد حرکات یا حرکی احضارات ہے۔ یہ ہے احضارات کی طرح یہ بھی قابل احیاء اور قابل تلازم ہیں۔ یہ بھی ایک منتشر اور پھیلی ہوئی قابلیت حرکت (جو سوائے جذبی اظہار کے دیکھ نہیں) ہونے سے متفرق ہو کر وہ مقام اختیار کر سکتے ہیں جو ان کو ایک بانع المرآت ان کے تجربہ میں حاصل ہے اس پر تفصیلی بحث عنقریب کی جائے گی جسیت پر موقوف ہونے کی وجہ سے حرکات کی مخصوص ترین نوعیت پیدا ہوتی ہے، یعنی طبعی عوارض حالات میں یہ معین اور قابل بیان نفسی مقدمات رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ احساسی احضارات سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ احساسی احضارات میں یہ مقدمات بالکل مفقود ہوتے ہیں نفسیات مخصوص مناظر و اصوات کی ترتیب کی توجیہ نہیں کر سکتی لیکن جس ترتیب میں کہ ان کے بعد حرکات پیدا ہوتی ہیں ان کی مناسب و موزوں توجیہ صرف نفسیات ہی کر سکتی ہے۔ شام رندوں کو تو سیر کرواتی ہے اور لومڑی کو جھل جھل بھرا ہے۔ شیر کی آواز سے اگلیدر توجع ہو جاتے ہیں، اور بھیر میں منتشر۔ ایک ہی احساسی احضار کے بعد اختلاف حرکات و حقیقت نتیجہ ہے اس پسند کا جس کو ہم موضوعی ترجیح یا انتخاب کا اصول کہہ سکتے ہیں۔ اس اصول میں تجربے کی اولی طور پر عملی نوعیت جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے بالکل صاف ظاہر ہو جاتی ہے۔ لہذا اس نام سے ہم اس واقعہ کو ظاہر کر رہے ہیں کہ احساسی احضار کے جن متبدل و تغیرات کا فرو کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں سے پسند ہی ایسی واضح اور قطعی حسیت کا سبب بنتے ہیں، کہ جس کی وجہ سے وہ امکانی رغبت یا نفرت کی اشیا بن جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حرکات ہی کی بدولت ہم مخلوقات حالات بن جانے سے

محفوظ رہتے ہیں، اور ان ہی کی بدولت ہم موضوعی انتخاب کا نام لے سکتے ہیں۔ اس طرح ہمارے دیکھپنوں کا استحضار ان حرکات کے استحضار کے ساتھ متکلف ہو جاتا ہے، جن کے ذریعہ یہ دیکھیاں شمع ہوئی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ توجہ کا کوئی جاؤ ایک نہرت انگیز ہے (جو صرف خیال میں موجود ہے) میں مطلوبہ شدت تو پیدا نہ کر سکا، لیکن یہ استحضار حرکت کے خیال کو واقعے میں بدل دیتا ہے، اور اس طرح حرکت کے ذریعہ سے ہم مطلوبہ حقیقت حاصل کر لیتے ہیں۔ اس میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ یہ استحضار بھی ایک طرح سے توجہ کئے جانے کے مشابہ ہے۔

طلب

(۵) اس طرح ہم طبعی طور پر تجربے کے اس تیسرے جزو پر پہنچ جاتے ہیں جو عام طور پر تسلیم ہے۔ اب ہم سوال کرتے ہیں، کہ طلب، یا کہنا چاہئے، کہ طلبی فعل، سب سے کما کر ادا لینے ہیں؟ اس میں دو سوالات ہیں، جو کم و بیش خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک سوال تو محرک، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، بنیاد فعل کا ہے یعنی یہ کہ فعل صادر ہی کیوں ہو؟ دوسرا سوال وسائل کا ہے، یعنی یہ کہ یقیناً افعال کس طرح صادر ہوتے ہیں؟ پہلا سوال اولیٰ طور پر طلب اور محبت کے ربط سے تعلق رکھتا ہے۔ اس وقت ہم کو صرف دوسرے سوال پر غور کرنا ہے جو مسئلہ اولیٰ حرکت میں پہلے حرکت کا خیال، یا باز احضار، ہوتا ہے، اور سب سے آخر میں حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ ایک نیا احضار ہے، جس کو ہم سردست اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اس میں باز احضار بھرا جاتا ہے اور اس کو جب سے یہ اس شدت و وضاحت اور ٹھوس پن کو حاصل کر لیتا ہے، جس کو ہم حقیقت کہتے ہیں۔ لیکن یہ تغیر کس طرح ہوتا ہے؟

یجہاں تواور بنظر سادہ تر فعل اضطرابی کی طرف اشارہ کر کے اس کی توجیہ کی کوشش اکثر کی گئی ہے اور فعل اضطرابی میں ان افعال کو شامل سمجھا گیا ہے جن کو حساسی حرکی اور تصوری حرکی کہتے ہیں۔ بنظر ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام صورتوں میں فعل ایک ”متعلق“ احساس یا خیال کی شدت کے انتقال کا نتیجہ ہے لیکن اگر اتفاق، یا سوء اتفاق سے ایک ہی حساسی اضطراب و یا زائد متولد حرکی تغیرات کے باعث ہو، اور یہ تغیرات متخالف ہوں تو کہا جاتا ہے کہ ایک عارضی حالت کا وہ پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب انجام کار ان میں سے ایک غالب آجاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ایک حالت شوریدہ ہوتی ہے جو اس چیز کو ظاہر کرتی ہے جس کو ہم ارادہ کہتے ہیں۔ لیکن یہ ایک محض افتراض ہے اگر محسوس احساسی، یا حرکی، اضطرابات طلب سے قبل ”متطابق“ یا متکلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ ارادہ اس جگہ شروع ہوتا ہے جہاں قسری، یا اضطرابی، فعل ختم ہوتا ہے۔ یہ افتراض دراصل نفسی اور طبیعی عناصر کو خلط ملط کرنے کی قدیم عادت کا نتیجہ ہے اور یہ عادت نفسیات جدیدہ کے لئے زہر قاتل ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ احساسی اور حرکی اضطرابات آخر متکلف کس طرح ہوتے ہیں؟ احساسی اور حرکی باز اضطرابات کے کسی گہرے تعلق کی واحد نفسیاتی شہادت ہم کو اکتسابی مہارتوں میں ملتی ہے جن کو ہٹلر اٹلے نے منٹاؤسی طور پر قسری حرکات کہا ہے لیکن ان سب سے قبل ”ارادی“ یا شعوری حرکت ہوتی ہے چنانچہ ہرنیوٹ سپنس کا قول ہے کہ ”جو بچہ چلنا سیکھ رہا ہے وہ ہر حرکت کرنے سے قبل اس کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ماہر نفسیات کو چاہئے کہ اس کو اپنے لئے نمونہ قرار دے اور یہ فرض کر لے کہ وہ قسری افعال جو اس کے احاطہ علم میں آتے ہیں، ان معنوں میں ثانوی طور پر قسری ہوتے ہیں اور یہ کہ خود اس فرد، یا اس کے آباؤ اجداد کے تجربہ میں ارادہ

Hartley لے

لے ارادہ کرنے کا مفہوم یہاں یہ ہے کہ دماغ کی طرف توجہ کرتا ہے اور دماغ کو کھانکے کی کوشش کرتا ہے (مصنف)

یا شعور ہی فعل، عادت سے قبل موجود ہوتا ہے۔

لیکن اگر یہ طریق بحث ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم احساسی حرکی افعال کو ارادی افعال کی مبتذل، یا میکائی صورت سمجھیں، بجائے اس کے کہ ارادی افعال کو کسی طبعی صورت سے بتدریج متفرق خیال کریں، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ دو متبادل حرکات میں سے ایک کے انتخاب کے وقت کیا ہوتا ہے؟ بلکہ ہم یہ عام تر سوال کرتے ہیں، کہ جب حسیت کے زیر اثر کوئی حرکت ہوتی ہے، تو کیا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق ہونا یہ چاہئے کہ سادہ ترین متعین طور پر قصدی حرکت سے قبل کوئی اور اس سے بھی زیادہ سادہ حرکت ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک مخصوص حرکت جب قصد کی جاتی ہے، تو وہ متحقق ہونے سے قبل، ایک خیالی احضار کو مندرجہ کر تی ہے۔ لیکن پھر یہ خیالی احضار، چونکہ باز احضار ہوتا ہے، لہذا یہ ایک گزشتہ و اقبی حرکت کو بطور اپنی اصلیت کے فرض کرتا ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس شکل میں سے باہر نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے، یعنی یہ کہ جو حرکات لذت و الہم کو براہ راست ظاہر کرتی ہیں، وہ ادلی سمجھی جائیں، اور ارادی حرکات کو ان کی ترقی یافتہ صورت۔ ابتدائی جذبی اظهارات کا دھندلا پن اور انتشار ہمارے اس قول کی تائید میں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ انتشار حرکی احضارات کے تسلسل پر شاہد ہے، اور یہ تسلسل اس تسلسل کے متوازی ہے جس پر ہم نے احساسی احضارات کے ضمن میں بحث کی ہے۔ تجربہ کے دوران میں یہ تسلسل، دو قول صورتوں میں، متفرق ہو کر علی الترتیب نسبتہ ضمیر اور علیحدہ حرکات و احساسات کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

اس بیان اس بات کی طرف اشارہ کرنا بہتر ہوگا، کہ بین پہلا شخص تھا جس نے اس چیز کی اہمیت کو تسلیم کیا، جس کو جی، ایچ، لوئس G. H. Lewes نے انتشار کہا ہے۔ ہم نے بھی یہاں اس اہمیت پر دیا ہے، لیکن بین جذبی اظہار کو بھی فعل کی امکانی ابتداء سمجھتا ہے، اگرچہ آخر میں پل کر اس نے اس خیال کو ترک کر کے اپنے مخصوص عقیدہ "خودروی" (Spontaneity) کو اختیار کیا، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے:

لیکن احساسات کی حالت میں تو ہم صرف نتیجہ کر سکتے ہیں، اور وہ بھی بہت ہیہر پھیر کے بعد، کہ ان میں اطلاقی علیحدگی نہیں، بلکہ یہ گویا ایک ضخیم و جمیل احساس کے اجزاء ہیں۔ اس کے مقابلے میں حرکات کی صورت میں ہم قومی و شدید جذبے کے زیر اثر اس تسلسل کا بالراست تجربہ کر سکتے ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس طرح کا حرکی سلسلہ فعل کی اس مستقل تیار ہی، یا کہنا چاہئے، کہ اس مسلسل متولد صدور فعل، کالغیاتی مقابل ہے، جس کو قدیم ماہرین عضویات، "حالتی لفعول" کہتے تھے، اور جسے آج کل "ہیکلی مات" کہتے ہیں معلوم ہوتا ہے، کہ جس عضو کے احساسی اعصاب کاٹ دیئے جاتے ہیں، اس میں سے یہ ہیکلی حالتیں غائب ہو جاتی ہیں۔ اگر شخاع میں در آئندہ حیوانات کی معمولی روز پونچے تو یہ ان اثرات کا ایصال نہیں کرتا، جس سے یہ حالت باقی رہتی ہے اور ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجہ ہیں، کہ اس طرح کا قریبی تعلق ہر جگہ، یعنی احساس اور حرکت، حرکت اور احساس میں بھی، پایا جاتا ہے۔ ہر ماہرہ عضویات جانتا ہے کہ احساس اور دوران خون، تنفس اور ریزش، کی سبھی عضویاتی حرکات کے درمیان بلاشبہ ایک بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ معمولاً تو یہ تعلق ہماری حیات شاعرہ پر صرف اس وقت اثر آفرین ہوتا ہے، جب اس سے وہ "احساسیت عامہ" متاثر ہوتی ہے، جس کی وجہ سے کہنا چاہئے، کہ ہم زندہ اور سدا رہنے لگتے ہیں۔ لیکن قومی جذبات میں یہ بہت اور بالکل نمایاں ہو کر "جذبی اظہار" کا جزو بن جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ ص ۷۸ پر مشتمل اس کے مطابق حرکت پر بسوق ہونے کی بجائے، سابق ہو جاتی ہے۔ اگر اس قیاس کے تمام تاہم ہی دلائل اتنے ہی صحیح ہوں، جتنا کہ صرف بدین ان کو سمجھتا تھا، تب بھی یہ اعتراض بہت سنگین ہے۔ جو خیال کہ ہم نے پیش کیا ہے اس پر بدین کا اعتراض ہے کہ "جذبی لہر تقریباً ہمیشہ تمام مجموعہ حرکات پر اثر کرتی ہے" اور اس طرح اس سے وہ منفرد حرکیات حاصل نہیں ہوتی، جن کی ارادہ کی طرف سے ایسا کی جاتی ہے، لیکن یہ اعتراض گونا گویا تو ارشاد کو سچ سمجھنا ہے۔ ملاحظہ ہے کہ جہاں متنوع منفرد حرکات ممکن ہوتی ہیں، وہاں ان حرکات کے متبادل میں ملتیں، یا خود بدین کے قول کے مطابق "صدور فعل کی وہ ان کیسبھی قابلیت بھی موجود ہوتی ہے، جس کو کل کر لے کے صرف ذرا سی شش در کار ہوتی ہے، لیکن یہ

اس کی مثال ہم کو خوف میں مبتلی ہے جہاں دل دھڑکتا ہے، سانس جلدی جلدی آتا ہے، ٹھنڈا پسینہ چھوٹ جاتا ہے اور منہ خشک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ تمام حرکات ہمارے لئے اس وقت خالصتہ اضطرابی ہیں، تاہم اصول تشکیق اور واقعات ارتقاء ہم کو مجازاً گروانتے ہیں، کہ ہم یہ فرض کر لیں، کہ یہ دراصل حسیت کی مداخلت کا نتیجہ ہوتی ہیں، لیکن ہم یہ فرض کر گئے کہ مجاز نہیں، کہ حسیت کسی وقت بھی محض احساس سے متعین ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم حیات کی ابتدا کو تحیل میں نہیں لاسکتے، بلکہ اس کے شروع ہو چکنے کے بعد اس کو مقصود کر سکتے ہیں۔ نفسیات ایک لوح سادہ سے اپنے مباحث کا آغاز نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک عینی حالت ذہن کی جو سادہ ترین تصویر ہم قائم کر سکتے ہیں، وہ ایسی نہیں ہوتی، جس میں حرکات احساسات سے قبل، یا احساسات حرکات سے قبل، موجود ہوں، بلکہ یہ تصویر ایسی ہوتی ہے جس میں احساس کے تغیر کے بعد حرکت کا تغیر ہوتا ہے، اور حسیت کا تغیر ان دونوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتا ہے۔ لیکن پھر بھی حسیت وہی رہتی ہے، جو کہ وہ ہے، اس لئے کہ موضوع کی ایک معین و مقرر فطرت ہے، یہی حقیقت بنا ہے ایسی ضرب المثل کی جیسے جو چیز ایک شخص کے لئے خوراک ہے، وہی دوسرے کے لئے زہر ہے وغیرہ۔ اس مسئلے کی تمام سیدھی گیوں کو اس طرح صاف کرنے کے بعد اب ہم پھر سوال کرتے ہیں، کہ حسیت کے ذریعے سے حرکت کا تغیر کس طرح واقع ہوتا ہے؟ اس کا جواب ہمیں پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ توجہ کے تغیر کی وجہ سے حرکت میں تغیر ہوتا ہے۔ جن مشاہدات کو ماہرین نفسیات امور گرمی، تعلیم اور ہنر طبیعت وغیرہ کے تحت بیان کرتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ جس حرکت کو ہم کرنے والے ہیں، اس پر توجہ کا جانا ہی اس کے واقعہ صدور کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس طرح کے حالات میں جذبہ یا ارادہ بالضرورت مدلول نہیں ہوتا، لیکن ان سے توجہ اور حرکات کا عکس اُٹھنا تعلق واضح ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ ہر شخص نے مشاہدہ کیا ہو گا، کہ میکا نکی حرکات کے علاوہ باقی ہر قسم کی حرکات کے صدور سے خیالات یا احساسات

کی طرف توجہ میں رکھا دوسرا ہوتا ہے اور بالعکس کسی عجیب ارتسام یا خیال کی طرف توجہ کرنے سے ہمارے ہمارے حرکات منقطع ہو جاتی ہیں۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں کہ کسی ایک لمحہ میں ہماری توجہ احساسی اور حرکی حضرات میں، ایک خاص اصول پر تقسیم ہوتی ہے۔ اس تقسیم میں فرق پڑنے سے ان میں سے بعض کی موثر شدت میں فرق پڑتا ہے۔ اور حرکی حضرات کی صورت میں شدت کا تغیر حرکت کے تغیر کے میلان کا ہم معنی ہوتا ہے۔ لیکن یہ تغیرات بلحاظ مقدار اس وقت تک طویل ترین ہوتے ہیں، جب تک کہ معلومہ حضرات نمایاں طور پر سرت آفرین، یا الم انجیز ہوں۔

پھر اس صورت کے پیدا ہوتے ہی توجہ اور حسیت کے گہرے تعلق کی شہادت بھی مہیا ہو جاتی ہے۔ لیکن جو حضرات یا مجموعات حضرات کہ علی الترتیب لذت آفرین، یا الم انجیز ہوتے ہیں ان کی خصوصیات کو معلوم کرنے کی کوشش سے قبل اس شہادت کو پوری طرح واضح کرنا بہت ہی مشکل ہے اور اس کوشش کو ہم کسی آئندہ باب (باب دہم) تک ملتوی رکھتے ہیں۔ عام الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ لذت فوراً لذت آفرین اشے پر توجہ جانے کی طرف مائل کرتی ہے۔ لہذا لذت کے بعد حرکت کا صادر ہونا آئنا نقیضی نہیں ہوتا، جتنا کہ الم کے بعد ماسوا ان صورتوں کے کہ یہ حرکت ہی لذت آفرین شے ہو، اور یہ محض حرکت کرنے کی خاطر صادر ہو۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت حرکات کو روکتی ہے، ماسوا ان حالات کے، جہاں یہ موجود الوقت توجہ کی کفایت شعارادہ تقسیم یا اس کی زیادتی کے ہم معنی ہو۔ اس حالت میں مفروضہ عقیدہ کے مطابق ان میں سے کوئی ایک زیادہ، لیکن غیر متین (یعنی میل کی اوج کا باعث ہو سکتی۔ اس کے برخلاف الم کم از کم شروع شروع میں حرکت سے اور بھی زیادہ قریب کے تعلقات رکھتا ہے۔ اسی طرح حرکت بھی الم سے بہت گہرے تعلقات رکھتی ہے، کیونکہ یہ بہت جلد ارادی بن جاتی ہے بجائے اس کے کہ ہم الم انجیز حضرات پر ارادہ توجہ جمائیں، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف ہماری توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں گھنا

چاہئے کہ یہاں توجہ ہٹائی جاتی ہے لہذا اگر یہ الم ایجنز احضار ایک حرکت ہے تو یہ حرکت روک دی جاتی ہے۔ اگر یہ احساس ہے تو ایسی حرکات کی جاتی ہیں جن سے توجہ ہٹ جاتی ہے اور ان حرکات میں سے بعض کی وجہ سے اس احساس کا طبیعی سرشتیہ رک جاتا ہے یہی حرکت رفتہ رفتہ مضطرب کرنے والے احساس کے ساتھ "مشلازم" ہو جاتی ہے اور پھر یہ احساس خود اپنی دو اتجویر کر لیتا ہے۔

انتہا کے خالصہ
(۶) اب ہم اپنی تحلیل کے اختتام پر پہنچ چکے ہیں۔ اس تحلیل کے نتائج کو بیان کرنے کی بہترین صورت شاید یہ ہوگی کہ پہلے ان کو جدول کی صورت میں بیان کیا جائے پھر چند جملوں میں اس جدول کا اصل مفہوم واضح کر دیا جائے۔ دو مختلف عینی تجربات کے مخصوص اختلافات کو نظر انداز کرنے اور یہ فرض کرنے کے بعد کہ ہم احضارات کی سادہ ترین صورت یعنی احساس اور حرکت پر غور کر رہے ہیں، مندرجہ ذیل جدول قائم ہوتا ہے :-

سہرے کے مضامین	(۱) غیر ارادی طور پر احساسی سلسلہ کے تغیرات پر توجہ کرتا ہے (دقوت) (۲) اس کی وجہ سے اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے یا الم جست (۳) ارادی توجہ سے حرکی سلسلہ میں تغیرات پیدا کرتا ہے (طلب)	ایک موضوع

دوسرے الفاظ میں تجربہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں جو منطقی حیثیت سے تو قابل تیسرہ ہیں، لیکن درحقیقت لائق انفصال نہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا تو گویا وہی ہے جس کو قدیم ماہرین لغیات "علی الترتیب" سے

سے زیادہ لطف صورتوں کو اس میں شامل کرنے کے لئے "یا سلسلہ خیالات" کے الفاظ بڑھا دینے چاہئیں (مصنف)

توہ اخذہ اور قوہ فاعلہ کہتے تھے۔ دوسرا جو کچھ شکل سے متمیز ہو سکتا ہے، لہذا
(جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) عرضہ دراز تک نظر انداز کیا جاتا رہا، یا کم از کم اس کی
ضروری خصوصیات کی کسی نے بھی وضاحت کے ساتھ نشان دہی نہ کی۔
یہ بات تو پہلے کے ساتھ متحد مانا گیا، جو حقیقت میں اس کی علت ہے، یا تیسرے
کے ساتھ، جو فی الواقع اس کا معلول ہے۔ لیکن نفسیاتی تغیرات میں اہم ترین
شاید وہ تفریق ہے، جو متقدمین کی دو شاخی اسکیم کو قطع کرتی ہے۔ ہماری مراد
اس اسکیم سے ہے جس میں تجربہ موضوع بحیثیت ذمی حیت اور فعلیت اور اس فعلیت کے
معروض میں تقسیم کی جاتی ہے۔ یہ تفریق تقسیم، لکھ، قوت، یا شعور کی سی اصطلاحات
کے پس پردہ پوشیدہ نظر آتی ہے لیکن بہر کیف یہ اصطلاحات اس کو نگاہوں
اور عمل پر رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں جس چیز کو ہم نے معروضات، یا
احضارات، کہا ہے وہ ذات شاعر سے تعلق رکھنے والی کسی ایسی چوکونی فعلیت
کا نتیجہ نہیں ہوتی، جو کسی عجیب و غریب طریقہ سے بروئے کار آتی ہے۔ ان کے
خود اپنے خواص و قوانین ہیں، جن کے مطابق ان کے تعاملات متغیر ہو سکتے ہیں
اور بس۔ ہر بار یہٹ کا یہ شاید ایک خواب پریشان تھا، کہ اس نے تجربہ کی
حرکات، و سکوئیات، دونوں کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی کوشش سے
سم از گم آنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ شعور کے موضوع اور اس کے معروض کے
درمیان خود مختاری کس قدر زیادہ ہے۔ ہم اسی عقیدہ کو پیش نظر رکھیں گے،
اور سبجائے اس کے، کہ ہم موضوع میں بے شمار قوا، یا قابلیتیں، فرض کریں، ہم کو چاہئے،
کہ نہ صرف ادغام تفریق، احیاء، تلازم، غیسرہ، بلکہ تکرار و فعل کے تمام تنوعات
کی توجیہ بھی ان قوانین کے مطابق کرنے کی کوشش کریں، جو اولاً تصورات،
یا احضارات، سے تعلق رکھتے ہیں۔ موضوع میں ہم توجہ کو مختلف طریقوں سے
تقسیم کرنے کی اس قابلیت باقی چھوڑیں گے، جس پر احضار کی موثر شدت

Active Power کہ

Receptive Power کہ

Statics کہ

Dynamics کہ

جزوہ منحصر ہوتی ہے جس چیز کو ہم محدوہ و ممنون میں فعلیت کہتے ہیں (مثلاً قصدی حرکت اور قتل) وہ اسی واحد و مطلق فعلیت کی ایک خاص، اگرچہ بہت اہم صورت ہے۔

لہذا اس عقیدہ کے مطابق احضارات، توجہ اور حسیت تین ہر تہہ اجناس نہ سمجھے جائیں گے، کہ ان میں سے ہر ایک ایک مکمل "حالت ذہن" یا "ظہور" ہو۔ یعنی یہ کہ پسند ایک ہی چیز میں، اور علیحدہ علیحدہ، ایک وسیع عنوان کے تحت جمع نہیں ہو سکتے جیسا کہ برکلی نے عرصہ ہوا کہا تھا، فعلیت اور تصور میں کوئی مشابہت نہیں۔ اسی طرح خاص حسیت اور تصور میں کسی قدر مشترک کو معلوم کرنا بھی آسان نہیں، سوائے اس کے کہ دونوں میں شدت ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں اصطلاح بالکل بے محل ہے۔ لہذا ایک منہس عالی، یعنی "خالص ذہن"، یا "صور" اور اس کے تحت تین ہر تہہ اذاع، یعنی وقوف، جذبہ اور طلب، کے بجائے ہمارے تجلیم نے تین تمیز اور ناقابل تحویل اجزاء یعنی توجہ، حسیت اور معروضات، یا احضارات کو منکشف کیا ہے۔ یہ تمیزوں کی ایک عینی حالت ذہن یا نفسیہ بناتے ہیں، اسی طرح کے عینی احوال ذہن، یا نفسیوں کے متعلق کہہ سکتے ہیں (اور ان میں تمہ قدیم و شاخہ نفسیات سے اتفاق کریں گے) کہ ان کی دو قابل تمیز، اگرچہ بالعموم ناقابل انفصال صورتیں ہیں۔ یہ دو صورتیں ان دو طریقوں کی قائم مقام ہیں، جن سے توجہ معین ہوتی ہے، اور ان دو طریقوں میں سے ہر ایک سے دو اصناف اشیاء کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ تعین توجہ کے دو محمولہ بالا طریقہ یہ ہیں:-

(۱) احساسی یا اخذ حالت، جب توجہ غیر ارادی طریق سے معین ہو، یعنی جہاں عمل توجہ سابق اور حسیت سبق ہو۔ (۲) حصر کئی، یا فاعل حالت جہاں حسیت سابق اور عمل توجہ سبق، اور اس لئے جہاں توجہ ارادی طریق سے معین ہو۔

یہ کہنا کہ حسیت اور توجہ احضارات نہیں، اکثر اشخاص کو بہت متبعہ معلوم ہو گا۔ سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو احضارات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور توجہ احضارات نہیں، تو پھر ہم کو ان کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو ان کا علم ان کے اثرات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ہم خود ان کو براہ راست نہیں جانتے۔ یہ

اس صداقت کا شاید زیادہ عینی بیان ہے جس کو کانٹن کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ مجرد صورت میں مانتے چلے آئے ہیں۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے کہ موضوعی احوال، بحیثیت موضوعی احوال کے کبھی ہمارے سامنے نہیں آتے۔ اس صداقت کو ہیملٹن نے ذیل کے جملوں میں بوضاحت بیان کیا ہے: ”لہذا حسیّت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی، اسوائے اس کے جو موضوعی طور پر موضوعی ہو۔ اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا۔ اس میں شئون میں شے کوئی شان معروض نہیں بنائی جاتی۔ اس میں شبہ نہیں، اگر ہم اپنے احوال مسرتِ عالم کو معروضاتِ فکر و مفکور بناسکتے ہیں لیکن معروضاتِ فکر بن جانے کے بعد وہ حسیات نہیں رہتیں، بلکہ حسیات کے منکسر و قواف بن جاتی ہیں۔ ان دو جملوں میں سے آخری جملہ شاید بالکل یہ تشبیہی بحث نہیں۔ اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حسیّت کا مطالعہ صرف اس کی یادداشت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن ہیملٹن نے کسی اور جگہ ”منظاہر مشور“ کے متعلق بھی یہی کہا ہے۔ لیکن یہ ایسا عقیدہ ہے جسے اس عقیدہ کے ساتھ متوافق نہیں کیا جاسکتا کہ حسیّت اور وقوف قضا متمیز ہیں۔ جو چیز کہ فی الاصل وقوف نہیں وہ احیاء کے بعد وقوف کس طرح بن سکتی ہے؟ اس میں تو کلام نہیں ہو سکتا، اگر ہیملٹن کا یہ کہنا کہ حسیّت ”موضوعی طور پر“ موضوعی ہوتی ہے تو یہ کہ ”اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا“ یہ کہنے کے مساوی ہے کہ یہ احضار نہیں، اور جو چیز کہ احضار نہیں اس کا حقیقی معنوں میں باز احضار بھی نہیں ہو سکتا۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ بجائے اس عقیدہ کے کہ حسیّت اور توجہ، من حیث ہی، صرف فکر کا معروض بن کر معلوم ہو سکتے ہیں، ہم کو یہ عقیدہ اختیار کرنا پڑے گا، کہ اس طرح سے ہم ان کے اثرات، یا ان کے مخصوص تغیرات کے ذریعہ ان کے متعلق علم حاصل کر سکتے ہیں، جو وہ ہمارے احضارات کی نوعیت اور ترتیب میں پسرا کر آتے ہیں۔ لیکن اگر یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ہم توجہ اور حسیّت کا بالراستہ اور ان کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کا احضار نہیں ہوتا، تو یہ بھی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ ہم ان سے بالکل ناواقف ہیں، کیونکہ وہ بالکل ناقابل احضار ہیں نیز ہمیں کا قول

ہے کہ ہم صرف اس چیز سے جاہل رہ سکتے ہیں جس کا علم ہونا ممکن ہے۔ دوسرے الفاظ میں لاعلمی صرف اس چیز کی ہو سکتی ہے جس کے متعلق علم ہو سکتا ہے۔ احضار کے موضوعی اور معروضی عنصر کا بتائیں علم اور جہل کے بتائیں سے وسیع تر ہے۔ بوخرا لفظ بتائیں تو صرف معروضی پہلو سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مقدم الذکر بتائیں گویا وجودیاتی ہے۔ یعنی یہ بتائیں ذات اور غیر ذات کے درمیان ہے جس کو کم از کم ہمارا شجر یہ فرض کرتا ہے، لہذا جس سے ہمارا شجر بے متجاوز نہیں ہو سکتا۔

سہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ اور حسیت کے اثرات کا علم نبیر توجہ اور حسیت کے نہیں ہو سکتا لہذا خواہ ہم کبھی درجہ تک ترقی کر جائیں ہم سراسر ہی ہر حالت میں ایک طرف تو توجہ اور حسیت ہوتے ہیں اور احضار معروضات دوسری طرف۔ یعنی یہ کہ توجہ اور حسیت ہر جگہ موجود معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں اجزاء کا وہ مسائل تفریق بھی نہیں ہو سکتا جس کی وجہ سے احضارات میں ایک خاص فردیت پیدا ہوتی ہے اور تلازم اور احیا ممکن ہوتا ہے۔ یہ عمومی پہلو میں اس پہلو کو فر کرنا درحقیقت نفسیات کو قبول کرنا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ شجر بات (Erlebnisse) کے اندر جو زندگی (Leban) ہے اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

۱۔ (Atomistic Psychology) یہ نفسیات کا شکل ترین مسئلہ ہے۔ اس کی طرف ہم شعور ذات کی غلطی میں عود کریں گے۔ مندرجہ بالا تقریر پہلی عام غلطی کے لئے کافی ہے (مصنف)

باب سوم

نظریۃ توجہ

”شعور“ یا ”توجہ“؟

(۱) یہاں توجہ کے اس نظریے کی مزید توضیح کی کوشش مناسب ہوگی، جس کو ہم نے گزشتہ باب میں قدیم مصنفین کی ”قوای نفسیات“ کی بجائے پیش کیا ہے۔ اقواء کی کثیر تعداد کی بجائے ہم نے صرف ایک موضوعی فعلیت کو فرض کیا ہے اور اس کے لئے قوہ کا نام تجویز کیا ہے۔ ہم نے موضوع و معروض کی ثنویت کو اساسی مان کر اپنے مباحث کو شروع کیا ہے۔ ہم دو حدود کے تعلق کا ایک واضح تصور قائم کر چکے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ حدود و متعلقہ کا کوئی واضح تصور قائم نہ کر سکیں۔ لیکن یہاں بھی ہم موضوع و معروض کے تعلق و جو دیا لی نظریوں پر غور کئے بغیر سوال کر سکتے ہیں کہ ان میں باہمی یا تعلق ہوتا ہے؟ انسان، جو ہے یا بہت درجے کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ ذہنی حیثیت ہے، یاد رکھنا ہے، ادراک کرتا ہے، نتیجہ نکالتا ہے، خواہش کرتا ہے، کوشش کرتا ہے۔ وغیرہ۔ اب اگر ہم پہلی حد سے قطع نظر کر لیں، تو ظاہر ہے، کہ باقی کی سب حدود ایک فعلیت اور ایک معروض پر ولات کرتی ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان، اور ایسی ہی اور مثالوں کو ایسی صورت میں تجویز کرنا ممکن ہے جس میں فعل کا مفروضہ تفاوت اس فعل کے معروض کے تفاوت کی صورت میں ظاہر ہو؟ یہاں آغاز کار پر ہی ایک بدیہی وقت روٹنا ہوتی ہے۔

بادی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قسم فعلیت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ معروض
 غیر متغیر رہ سکتا ہے مثلاً ایک حبس کا ادراک کرنے کے بعد ہم اس کو یاد کر سکتے ہیں
 اس کی خواہش کر سکتے ہیں۔ اس تحت اس سے تو ان تمام مختلف فعلیتوں کو ان کی
 اپنی اپنی قوتوں، یعنی ادراک، حافظہ اور خواہش کی طرف منسوب کرنا بالکل طبعی
 ہے۔ روزمرہ گفتگو میں اسی عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور عملی مقاصد کے لئے
 یہی عقیدہ بلاشبہ سادہ ترین اور بہترین ہے لیکن نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ
 جب مفروضہ قوت مختلف ہوتی ہے تو معروض کبھی بالکل اور کبھی کچھ ایک ہی
 نہیں ہوتا۔ چنانچہ ادراک میں تو ہم کو ”ارتساآت“ یا اولیٰ حضرات سے سروکار
 ہوتا ہے اور حافظہ اور تخیل میں خیالات یا ثانوی حضرات سے۔ خواہش میں
 کسی حبس کی طلب اس کو ایک نئی صورت دے دیتی ہے اور اس میں ایک نئی
 خصوصیت، یعنی قیمت کا اضافہ کرتی ہے۔ اس طرح اس چیز کا حصول ساعی
 یا حرکات کے سلسلے کی غایت بن جاتا ہے۔
 قدیم نفسیات نے درکیات کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا کہ ملاو اسطہ تحرکے
 تمام واقعات تکنوعی تغیرات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ موضوع بحیثیت فاعل
 اور اس کی فعلیت کے معروضات میں فرق نہ کر سکی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ وہ مختلف
 قوارک قبول عام نفسی پر قناعت کرنے کی طرف مائل ہوئی، باوجود اس کے کہ
 جب ہم کہتے ہیں کہ ہم کو ان سب کا شعور ہوتا ہے تو ان میں یکسانیت بھی پائی
 جاتی ہے۔ لہذا گئے جو کچھ تصور کی ہے یہی شعور یا فکر، کا قریبی معروض
 ہے اس کے متعلق سید کا قول تھا کہ ”یہ مقالہ فہم انسانی میں سب سے
 بڑا وجہ ہے۔“

لیکن یہی وجہ تو یہ تھا کہ اس نے اس معروض کو موضوعی نہیں کیا اگر نفسی واقعات کی جو تحویل درکیات
 نے شعور اور تصورات میں کی وہ اتنی ہی صاف ہوتی یا اس پر وہ اسی طرح ثابت قدم رہتا جتنی صاف طبعی مظاہر
 کی تحویل مادہ اور حرکت میں تھی اور بقنادہ اس تحویل پر ثابت قدم رہا، تو نفسیات کے مباحث میں بھی اتنی تک
 وہی صفائی اور سادگی پیدا ہو جاتی جیسیات میں تو انالی اور ہنس تھا۔ اچانک عقیدے سے پیدا ہوئی دیکھو کتاب اسم نبیہ
 (صفحہ)

لیکن اس تعریف کو تسلیم کر کے، کیونکہ یہ موضوع و موضوع کی ثنویت ہے مدلول ہوتی ہے اور پھر اس یکسانیت کا اعتراف کر کے جس پر ”شعور ہونے“ کی فعلی صورت لاشبہ دال ہے، ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس مشترک عنصر کو ظاہر کرنے کے لئے شعور اور توجہ میں سے کون سی اصطلاح بہتر ہے؟ پہلی اصطلاح کا تو بہت جلد ہی فیصلہ ہو جاتا ہے، کیونکہ اگرچہ اس کے معنی تو مناسب طور پر فعلی ہیں، لیکن پس کا استعمال الفصالی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ فعلی صورت میں مستعمل ہوتی بھی ہے تو یہ بہت زیادہ وسیع سمجھی ہو جاتی ہے اور بہت تنگ بھی۔ ایک طرف تو اس میں وہ تمام واقعات شامل سمجھے جاتے ہیں، جن کی تحلیل مقصود ہے، اور دوسری طرف اس کا اطلاق ان واقعات میں سے ایک خاص واقعہ پر ہوتا ہے جس کو ہم باطنی اور اک، تغیر اور کم صحت کے ساتھ شعور ذات کہتے ہیں۔

لہذا یہ لاشبہ لغتوں کا سوال ہے لیکن لغتوں کا سوال ہر جگہ غیر اہم نہیں ہوتا اور بعض غرضیات میں معین و متغیر اصطلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ ہر طبیعیات اس شخص پر ہوتی ہیں جو سیر حرکت (momentum) اور توانائی یا قوت اور کام میں فرق نہیں کر سکتا لیکن اس طرح کے ابہامات اہم ترین غرضیات کی زبان میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم ہیملٹن کو دے سکتے ہیں۔ یہ شو کو ایک بالکل صاف اور شفاف مسئلہ کہتا ہے اس کا خیال ہے کہ فلاسفہ نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش سے اس کو اور زیادہ غیر واضح بنا دیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اگرچہ ناقابل تعریف ہے تاہم ہم نہایت وضاحت کے ساتھ اس کو جاننے ہیں لیکن جس واقعہ کے متعلق ایک شخص مندرجہ ذیل قسم کے بیانات دے، اس کے متعلق کیا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ وہ اس واقعہ کو وضاحت کے ساتھ جانتا ہے؟

- ۱۔ یہ تمام ذہنی مظاہر کی واحد لازمی شرط ہے (مابعد طبیعیات، جلد اول ص ۱۸۱)
- ۲۔ یہ ایک ضل ہے۔ (ایضاً ص ۱۸۱)
- ۳۔ یہ ذہن یا انیسو کا خود اپنے افعال و تاثرات کو تسلیم کرنا ہے۔ (ایضاً ص ۱۹۳)
- ۴۔ اس کو ایک باطنی روشنی سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جس کے اندر صرف جس کے ذریعہ واقعات ذہن دکھائی دیتے ہیں۔ (ایضاً ص ۱۸۱)
- ۵۔ تیز، حافظہ، تصدیق، توجہ، وغیرہ اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ (ایضاً ص ۱۸۱)
- ۶۔ اس کے شمولات ہوتے ہیں: حیات اور طلب کے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف توجہ کے معنی ہمیشہ فعلی ہوتے ہیں اور اس کے مشتقات بھی مناسب صورت کے بن سکتے ہیں۔ توجہ کی اصطلاح پر ایک بدیہی اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ بہت محدود معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ ہمارے سامنے تو بہت سی اشیا آتی ہیں، لیکن توجہ ان میں سے چند ہی پر کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر توجہ اس فعلیت کے ہم دست کر دی جائے جس پر شعور دال ہے تو توجہ اور بے توجہی کا فرق غائب ہو جاتا ہے اور علم کو ترقی دے کر ”تربیت کے مرکوزی لفظ“ کے اصلی معنوں کو غصب کرنا یقیناً باندیشی اور دشمنی کی بات ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ روزمرہ گفتگو میں توجہ کے صرف وہی معنی نہیں لئے جاتے جو فوج کی قواعد کرانے والا (Attention) کے لیتا ہے۔ ان معنوں کے علاوہ ایک جنسی معنی بھی ہیں جو عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں ”اسکول اور فوج میں (Attention)“ کے معنی بھی توجہ کو جمانے کے ہیں اور اس کا غائب ہونا، توجہ کو ہٹانے کے ہم معنی ہے۔ لہذا جن معنوں میں کہ لفظ توجہ مستعمل ہے وہ بھی ایک انتخاب یا ترجیح پر دلالت کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ وسیع معنوں (جن کی ہم حمایت کر رہے ہیں) میں توجہ کے دو درجوں پر دال ہیں۔ ان درجوں میں سے پہلا درجہ تو وہ ہے جس کو ہم روزمرہ زندگی میں توجہ کہتے ہیں اور دوسرا

بقیہ ماشیہ منور گزشتہ۔ ملاحظہ صرف اس وقت نمودار ہوتے ہیں جب وہ شعور میں نمودار ہوتے ہیں۔

ما بعد الطبیعیات جلد دوم ص ۴۳

”یہ ذہنی شئون یا تغیرات سے مختلف نہ سمجھا جانا چاہئے۔ حقیقت میں یہ ان کے ہم معنی ہے بشرطیکہ ان کی شدت ایک خاص شدت سے زیادہ ہو“ (مریڈا ص ۹۲)

۸۔ اس کو ایک روشن جگہ نہ سمجھنا چاہئے جس میں داخل ہونے والے سروغات..... مشاہدہ کے

سامنے آتے ہیں (ایضاً)۔ ان تمام بیانات میں ایک غیر مثبتہ تضاد ہے۔ ان کے علاوہ خود ہی معلولین اور دیگر مظلوم

کی تعانیف سے اور بیانات بھی نقل کئے جاتے ہیں جو یہی تضاد تو مخالف ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح ہمارے کام کی نہیں کیونکہ علم نفسیاتی اصطلاحات میں سے یہ سب زیادہ متلون ہے (مصنف)

درجہ وہ ہے جو اس کے مقابلہ میں بے توجہی کہلاتا ہے۔ جو خیر منتخب کی جاتی ہے یا جس چیز کو ترجیح دی جاتی ہے یا کسی اور طرح خاص توجہ کے لئے معین کی جاتی ہے وہ بلاشبہ وہ خیر ہوتی ہے جس کا احضار ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز اس طرح منتخب نہیں کی جاتی اس کا کیا حشر ہوتا ہے؟ یہ بھی بلاشبہ ایک خیر ہوتی ہے، جس کا احضار ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ ہم اس کی طرف سے اغماض غزریں، یا اس کو نظر انداز کر دیں۔ جو خیر کہ اس وقت باپان میں ہے، یا چاند پر ہے اس کے لئے ہم بے توجہی کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ حالانکہ مصروفیت کے وقت اگر ہم گھڑی کی ٹاک ٹاک، یا مارش کے قطروں کی آواز کو نہیں سنتے، تو ہم بلا تامل اپنی اس غفلت کے لئے بے توجہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ جب تک یہ غیر دلچسپ اترسات جاری رہتے ہیں، اس وقت تک تو ہم ان کی پروا نہیں کرتے، لیکن ان کے ختم ہو جانے کے ساتھ ہی ہماری مصروفیت میں بھی انقطاع پیدا ہوتا ہے اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ہمارا انہماک جس قدر کم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ امکان یہ صورت پیدا ہونے کا ہوا کرتا ہے اور بالکل جس قدر زیادہ ہمارا انہماک ہوتا ہے، اسی قدر کم احتمال اس صورت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے۔ یہ عام اور مانوس تجربات بلاشبہ ان دونوں درجوں کے درمیان ایک خاص تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور اس لئے ہم مجاز ہیں، کہ ان کو بحیثیت درجوں کے ایک ہی عمل کے درجے مانیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے، کہ ایک سمت میں توجہ جمانے سے دوسری سمت کے توجہ اسی قدر ہٹ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں توجہ کا جماؤ، اور اس کا پھیلاؤ ایک ہی عمل کے دو مخالف رُخ ہیں۔

توجہ کی ایک اصطلاح کو اس ایک عمل کے لئے اطلاقاً، یا سوچ سنوں میں

لے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس توجہ کو ہم نے دوسرے کے بچہ کو سنا دی جاتی ہے وہ بے توجہی نہیں جس پر ہم بیان بحث کر رہے ہیں۔ دوسرے کے بچے کی بے توجہی تو دراصل غیر حلقہ کی طرف توجہ ہم سے ہوتی ہے۔ لے اس حد تک تو توجہ یا توجہ اور بے توجہی دونوں کے نہ صرف دو بلکہ بہت بڑے عام اقدار کی بنا موجود ہے اس کو بعد میں باب چہارم بند ۱۰۶، دیکھیں گے و صفت

افکار کو خداج کر دیتا ہے اور ان معمولی ارسامات کی طرف رُخ بھی نہیں کرتا، جو اس پر مرقوم ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ بعض اوقات یہ اس سلسلہ تصورات کا حصہ شاہد کرتا ہے جو فہم میں پیدا ہوتا ہے اور ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرتا۔ پھر بعض اوقات یہ ان کو بغیر شاہدہ کئے نگورنے دیتا ہے گویا یہ محض سایہ ہے جس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ (کتاب دوم، باب ۱۹، بند ۲) اگلے پیرنگراف کے آخری فقرے بھی دیکھیں :-

”چونکہ ذہن مختلف اوقات میں فکر (جو ظاہر ہے کہ یہاں توجہ کے منہن میں استعمال ہو رہا ہے) کے مختلف درجہ اختیار کر سکتا ہے اور بعض اوقات بیدار شخص میں بھی یہ اس قدر سُست ہو جاتا ہے کہ اس کے خیالات اتنے مدہم اور اور دھندلے ہو جاتے ہیں کہ نہ ہونے کے کچھ یوں ہی بہتر ہوتے ہیں اور آخر کار گہری نیند کی خاموشی میں تمام تصورات کو جھٹکا دیتا ہے۔۔۔۔۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ کیا یہ اغلب نہیں کہ فکروں کا فعل ہو، نہ کہ جو ہر۔۔۔۔۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کے فعل شدید و ضعیف ہو سکتے ہیں، لیکن اشیاء کے جوہر اس تغیر و اختلاف کے قابل نہیں سمجھے جاتے۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ لاک توجہ کے ان منہن کے قریب آگیا تھا، جن میں کہ ہم اس کو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن جھپٹاؤ، اگرچہ ذرا جھپٹاؤ کے طریقے کے اور بھی زیادہ قریب ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو سٹائش نفیات کی بیڑیوں سے آزاد کر سکتا، تو تسمیہ کا تغیر جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے بہتر حمایت میں اور بہت مدت قبل متعارف ہو جاتا۔ اس کے خطبات مابعد الطبیعیات میں سے ذیل کے اقتباسات بطور شہادت پیش کئے جاسکتے ہیں :-

”لیکن توجہ کو عقل کا مخصوص فعل سمجھنا“ اور اس کو شعور سے متمیز کرنا، بالکل ناموزوں ہے۔۔۔۔۔ ذہن میں توجہ اور شعور کو بطور دو علیحدہ قوتوں کے فہم کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ آنکھ میں تپلی کے انقباض کو عام آلابصارت سے فہم کر دین (جلد اول صفحہ ۲۳) لہذا مجھے یہ عقیدہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شعور بغیر توجہ یا معنی بغیر حاد کے نہیں ہو سکتا، لیکن یہ توجہ تین درجوں

یا قسموں کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم ایک حیاتی اور ناقابل مداخلت فعل ہے، دوسری قسم وہ فعل ہے جو خواہش سے مٹین ہوتا ہے۔ یہ فعل اگرچہ غیر ارادی ہوتا ہے، لیکن ہمارا ارادہ اس کی مداخلت کر سکتا ہے۔ تیسری قسم ایک فعل ہے جو ایک مصمم ارادہ سے مٹین ہوتا ہے۔ بہذا توجہ کا ایک فعل، یعنی جماؤ کا ایک فعل، شہور کی ہر جدوجہد کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ (لیکن محض حیاتی، یا تیسری فعل توجہ کو کوئی نام نہیں دیا گیا۔ باقی دونوں درجے "توجہ" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ اردو میں ان

میں سے صرف تیسرے درجے کو تسلیم کرتا ہے۔۔۔۔۔ بہذا توجہ توجہ ایک خاص توجہ ہیں، بلکہ محض شہور ہے، جو قانون تحدید کے تحت عمل کرتا ہے جس کے یہ تابع ہے، مخصوص توجہ سے اس کے تعلقات خواہ کچھ ہوں اتنا یقینی ہے کہ توجہ ان کی تاثیر کو دو گنی کر دیتی ہے اور ان میں وہ توجہ پیدا کرتی ہے جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے۔ ہماری موجود ساخت میں بھی ان کی فعلیت کی اولی شرط ہے "ایضا ص ۲ (امید)

ایک مصنف جس کے لئے توجہ صرف محمد و یا سکڑا ہوا شہور ہے، اور اطلاقی شہور بغیر اس تحدید کے شہور نہیں، توجہ کے افعال اور شہور کی جدوجہد کا ذکر کرنے پر مجبور ہے۔ بری اصطلاحات کے اضطراب، انجمن اثر کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔ لاک جس کی تصانیف اس وقت کی ہیں جب لفظ شہور نفسیات میں داخل نہ ہوا تھا، توجہ، یا فکر کرنے کے ایک لفظ کو کافی سمجھتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ توجہ شہور اور بے توجہ شہور میں صرف درجہ کا فرق ہے۔ اگر ہم کہیں کہ شہور میں بحیثیت فعلیت کے کوئی نہ کوئی شدت ہونی چاہی اور یہ کہ جس قدر زیادہ یہ بعض اشیاء پر جتا ہے، اسی قدر اور اشیاء سے ہٹ جاتا ہے، تو درجہ کا یہ فرق بھیلہٹن کے قانون تحدید کے تابع ہونے کی وجہ سے توجہ کی تقسیم کے فرق کا نتیجہ ہو گا۔ ہم الف کی گرفت کو جس قدر زیادہ شدید کرتے ہیں، اس کی قدیمیت ہم کو ب کی گرفت کو کرنا پڑتا ہے لیکن اس تحدید و تضعیف میں کامل تسلسل ہے، نہ کہ جس کا فرق۔ لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ

توجہ کی فعلیت ایک ہے، صرف الف اور ب کے تعلق سے ان کو متعدد و قوا میں تحویل کی ترغیب ہوتی ہے، مثلاً جب ایک احساس ہو، اور دوسرا حرکت یا ایک ارتسام ہو اور دوسرا "بصوت" یا ایک تو احضارات کا باہمی تعلق ہو، اور دوسرا ان احضارات اور موضوع کا تعلق۔ وغیرہ۔

”توجہ“ اور احضارات باحضاریت

(۲) کار تیزی تصویریت سے انکار کرنے کے ضمن میں ہم بارہا کہے ہیں کہ ہم معروضات کے اختلافات کو موضوعی فعلیت کی طرف منسوب نہیں کرتے، کیونکہ اس سے احساس اور حرکت احضار اور باز احضار کے فروق، اور موخر الذکر کی قابلیت اچھا اور قابلیت تلامذہ کی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ یہ احضارات کے باہمی تعلقات، اور موضوع کے لئے ان کی قیمت کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ تمام معروضات، یہ کچھ ہی ہوں، موضوع کے لئے موجود، یا اس کو دیئے ہوئے ہوئے چاہئیں۔ موضوع ان کو پسند نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں ان معروضات کا احضار ہونا چاہئے۔ یہ احضار موضوع پر اثر آفرین ہوتا ہے، اور یہی اس کی احد ابتدائی قابلیت ہے، یعنی آدمی حسیت ہونے کی قابلیت۔ پھر حسیت ایک احد قوت یعنی ذہنی شعور ہونے، یا توجہ کرنے، کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ یہی ہمارے ”نا قابل تحویل اقل“ کا موضوعی پہلو ہے لیکن ہم کو یہیں پر رک نہ جانا چاہئے۔

یقیناً و اذعان پسند کرنے کے لئے یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ تمام قوارج ایک موضوع میں ہو سکتے ہیں، اشیائے حاضر کے اقسام، احوال، یا اضافات، کی طرف توجہ میں تحویل کئے جاسکتے ہیں۔ یہاں سب کے عجیب فرق جہ ہمارے سامنے آتا ہے غالباً احساسی اور حسی معروضات کا فرق ہے۔ اس فرق کے متعلق ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں، کہ یہ ذہنی قوتوں کی درشاخی تقسیم یعنی وقوفی یا آخذہ اور غلبہ یا فاعلہ کے درپردہ موجود ہوتا ہے، پسند اس سے پہلے یہ معلوم کر لینا بہتر ہو گا، کہ ہمارا حقیقہ یہاں کس حد تک صحیح ثابت ہوتا ہے۔ اول تو ہم

اس کی کوشش گزشتہ تحلیل کے دوران ہی میں کر چکے ہیں، لیکن اسی کو دوسری صورت میں بیان کرنے سے ممکن ہے کہ ہمارا مدعا واضح ہو جائے۔ چونکہ طلب صرف آشکارا یا مطلقہ فعل ہی پر نہیں، بلکہ محرکات پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے اس میں ایک ایسا عنصر بھی شامل ہے جو حس کی حضرات کی طرف توجہ میں تحول نہیں ہو سکتا۔ یہ عنصر اس چپسز کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ”حیت کی نوعیت ارادی“ کہتے ہیں۔ اس کو ہم سرودت نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لہذا اگر ہم حیت سے بحیثیت اس کے قطع نظر کر لیں، مگر یہ فعل کا بلا واسطہ محرک ہے، تو سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ فعل، بحالت صدور ایک مخصوص صنف اشیاء کی طرف توجہ سے زائد اور کچھ بھی ہے کہ نہیں؟ اصطلاحات کے مروجہ معنوں سے قلیل ترین انحراف، اور الفاظ کی تبرک و تفتی میں گستاخانہ دخل اندازی کے الزام نے سجد امکان، اعتناء کی خاطر یہ سوال باپ الفاظ کیا جاسکتا ہے؟ کیا ”ادھر آگ“ اور ”فعل عصبی“ یا دوسرے الفاظ میں تصور کے عناصر آخذ و فاعل، ایک واحد عنصر (توجہ) میں تحول کئے جاسکتے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ ان دونوں کی خصوصیات ایک ہی ہیں۔ اس طرح ہیملٹن کا قانون تحدید دونوں پر یکساں، اور ایک پر دوسرے کے تعلق سے صادق آتا ہے۔ پھر یہ صرف تعداد حضرات ہی پر نہیں، بلکہ ان کی شدت پر بھی صادق آتا ہے۔ کسی فعل میں بھی سم اسی قدر نہ ہوا رہ سکتے ہیں جس قدر کہ کسی ادراک، یا فکر میں۔ پھر حرکات، بشرطیکہ یہ میکا نیکی نہ ہوں، خیالات میں مزاحم ہوتی ہیں، اور بالعکس خیالات، بشرطیکہ یہ متلازم سلسلے کی صورت میں نہ ہوں، محرکات کو روکتے ہیں۔ ایک بہت ہی وزنی چیز اٹھاتے ہوئے فکر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ ج کے نقطہ کی تحقیق کرتے ہوئے فکر کرنا۔ نشہ، مہینا طبعیت، یا جنون، آرام، یا تھکان، ادراک اور فعل عصبی دونوں پر اثر کرتا ہے۔ خیالات اور حرکات دونوں کی روک تھام کے لئے کوشش کی

ضرورت ہوتی ہے۔ پھر جس طرح غور سے سننے یا دیکھنے میں ایک مخصوص ”زور“ پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ عضوی کشیدگی ہوتی ہے، بالکل اسی طرح تیز کر اور تفکر میں بھی ایک مخصوص زور پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں بھی ایسی ہی ایک نفسی فعلیت ہوتی ہے۔ جب حرکات کو متلازم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو بعینہ وہی سلسل توجہ درکار ہوتی ہے جو اتساات کو متلازم کرنے میں کام آتی ہے۔ پھر جب یہ تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، تو دونوں صورتوں میں افتراق مساوی طور پر دشوار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، روک تھام کا عمل بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ یہ ایک عمل ہوتا ہے جس میں ایک سمتیں تو رکاوٹ پیدا جاتا ہے، اور دوسری سمت میں شدت، یا ان دونوں کو ملایا جاتا ہے۔ لیکن باقیہ اشتراکات، ایک حقیقی فرق بلاشبہ موجود ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ حرکت کے خیال پر توجہ جانچنے سے بھی حرکت صادر ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ احساسات میں یہ نہیں ہوتا، اگرچہ ذہن کی شکل صورتوں میں یہ حالت ہوتی ہے بمعروضات کا یہی فرق وہ فرق ہے جس سے ہمارا طور مختلف ہو جاتا ہے لیکن یہ فرق اس نفسی فعلیت میں نہیں ہوتا، جس کو ان سے تعلق ہے۔

لیکن ایک عجیب واقعہ ایسا ہے جس سے وہ وحدت روشن ہوتی ہے، جو اوزناک اور فعل عصبی ناخفہ و نا علمہ شعور کے در پر وہ موجود ہوتی ہے اور جس کو وونٹ نے اسی غرض سے بیان کیا ہے۔ سادہ رد عمل کے اختبارات میں پایا یہ گیا ہے کہ اگر مہج سے کچھ مدت قبل ایک شبیہی اشارہ کر دیا جائے، تو رد عمل فوری ہوتا ہے، دوسرے الفاظ میں رد عمل کا وقت صفر ہو جاتا ہے۔ اسی صورت میں موضوع تین منفرد افعال یعنی (۱) مہج کا اڈراک (۲) اس کا رد عمل (۳) رد عمل کے اثر کا اڈراک سے واقف نہیں ہوتا۔ یہ ایک اور صرف ایک فعل سے واقف ہوتا ہے۔ اڈراک کئے جانے والے مہج اور ہونے والی حرکت کے خیالات اس طرح منضبط ہو جاتے ہیں، کہ جب تہیدی اشارہ کیا جاتا ہے تو فوراً اور ایک وقت مہج تحقق ہو جاتا ہے اور حرکت واقعہ بن جاتی ہے۔ وونٹ نے ان دونوں خیالات کے بن تعلق کو ”یک وقتی تلازم“ کہا ہے۔ یہ خطا بہت زیادہ موزوں

سہ (Simultaneous Association) وونٹ نے اس کو ”دماغی اضطراب (Brain-reflex)“

کہتا ہے، اگرچہ یہ مہج بھی کچھ بہتر نہیں (منصف)

نہیں ہو سکتا۔ تاہم ضرور ہے کہ یہ انضباط اس حیثیت سے تلازم کے مشابہ ہیں کہ دونوں خیالات مرکب بن کر توجہ میں آتے ہیں۔ لیکن ان دونوں اطوار یعنی آخذہ و فاعلہ کی اسامی نیکانی خواہ کسی قسم کی ہو، کم از کم اس وقت وہ طبعاً تمیز اگرچہ انجام کار متحدہ ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو بعض ”کثیف رد اعمال“ کے اعتبارات سے ملتا ہے، جہاں موضوع کو دو مختلف مہیجات میں تمیز کرنا پڑتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مقررہ متعین طریق سے جواب دینا پڑتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ اس تمام عمل کا وقت بہت سے افراد کے لئے تقریباً مساوی تھا۔ بعضوں نے تمیز تو جلدی کر لی اور جواب دیر میں دیا، اور بعضوں نے تمیز میں دیر کی، لیکن جواب جلدی دیا۔ مقدم الذکر کی انتظاری حالت زیادہ تر احساسی تھی، اور موخر الذکر کی حرکتی۔ اس طرح مقدم الذکر افراد اس آزمائش کے نصف ثانی کے لئے تیار نہ تھے، اور موخر الذکر افراد نصف اول کے لئے۔

ہم نے کہا ہے کہ احساسی توجہ اولیٰ طور پر غیر ارادی، اور اس لئے انفعالی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں توجہ کی رہنمائی موضوع کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ معروضات اس کو شغف کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی غیر متوقع ارتسام کو دیکھنے، یا اس کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے کے لئے جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں ضروری یہ ہے کہ ارتسام کی شدت بہت زیادہ ہو۔ اور اگر ہم کسی اور چیز کی طرف توجہ کر رہے ہیں، تو اس ارتسام کی شدت دوسری چیز کی طرف ہمارے توجہ کی شدت کی نسبت سے ہونی چاہئے۔ اور اگر یہ ارتسام متوقع ہے، تو پھر اس میں اتنی شدت کافی ہے کہ ہم اس کی شناخت کر لیں۔ موخر الذکر حالت کے لئے جو قلیل ترین شدت درکار ہوتی ہے، اس پر مقدم الذکر صورت کے لئے بہت زیادہ اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احساس کی ”موثر شدت“ جزعاً اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے، جو اس کی طرف کی جاتی ہے، اور یہ اس شدت سے بھی کلاً معین نہیں ہوتی، جسے ”ذاتی شدت“ کہا جاسکتا ہے۔ ”ذاتی شدت“

Effective Intensity

Inherent Intensity

سے ہماری مراد عصبی تھک کا نفسی مقابل ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ عصبی تھک براہ راست ماہر عضویات سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ ذاتی شدت آخری حد ہے کہ موثر شدت اس سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔ مختصر یہ کہ موثر شدت گویا دو قابل تغیر عناصر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے ہم کو اس عقیدے کی نامناسبیت کا ایک اور ثبوت ملتا ہے (اگر فرید ثبوت کی ضرورت ہے) کہ احضارات میں موضوعی تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ محدود معنوں میں ”تصورات“ یا باز احضارات کی خازنیت اور قابلیت لازم تجربہ کے معروضی خرد سے تعلق رکھتی ہے۔ تاہم تجربہ کا موضوعی جز، یعنی توجہ، ان کے واقعی کامیاب احیا و لازم میں بہت اہمیت رکھتا ہے بقول ہیلٹن، یہ ان کی ”کامیابی“ کو دوگنا کر دیتی ہے اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے جس چیز کو ہم کامیابی کے ساتھ حفظ یا اخذ یا مکمل کر لیتے ہیں، وہ صرف وہ چیز ہوتی ہے جس پر ہم نے توجہ کی ہے۔

سکاٹلینڈ پہلا شخص تھا جس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس طرح کی مکمل، یا ”ترکیب“ تجربہ کی لازمی شرط ہے جس کے بغیر کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا۔ اس کا اقرار نفسیات میں انقلاب کا نام معنی ثابت ہوا، اسی کی وجہ سے یہاں توازن کی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں رہتی، کیونکہ ترکیب ان سب کے پس پردہ ہوتی ہے اور کامیاب ترکیب کے لئے توجہ لازمی ہے۔

۱۵ یہاں یہ غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کہ جس عقیدہ کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے اس سے زیادتی پر دلالت ہوتی ہے اور یہ عقیدہ ایسا ہے جس کو اکثر ماہرین نفسیات قبول کرتے ہیں۔ اسی غلط افروض کی وجہ سے اکثر لوگ نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ ہم اس سلسلہ کی طرف باب پنجم، بندہ میں عود کریں گے (مصحف)

۱۶ ترکیب پیدا کرنے والے ہل سے ہیوم نے تھوکر کھائی، لیکن کانٹ نے اسی کو تمام علم یعنی احساسِ خدا سے لے کر نہم کی اعلیٰ ترین بصیرت تک کا اساسی ہول سمجھا (عوئے فڈنگ) (مصحف)

اب فعلیت کے اس مشترک عنصر جو حیات نفسی میں ہر جگہ موجود فرض کیا جاتا ہے، کے نام کا مسئلہ بالکل ثانوی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں، تو مناسب و سوزن اصطلاحات کی کمی نہیں لیکن بالفعل اس کو توجہ کہنے سے توجہ کے مروجہ معنوں میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا، اور اس کے علاوہ بہت سے نظائر ان نئے معنوں کے سوید بھی ہیں۔ اصلی اہم سوال یہ ہے کہ آیا موضوع و معروض کا تخالف اس قدر اساسی نوعیت رکھتا ہے، یا نہیں کہ نفسیاتی واقعات کو ایک طرف موضوعی قوت، یا حیات کے زیر اثر فعل کے دخیلے، یا شعور، اور دوسری طرف معروضات، تصورات، احضارات سے متعلق میدان شعور، کے دو بالکل متضیم مقولات میں سمجھ لیا جائے؟ قدیم نفسیات، بعد اپنی فوج قوا، کے بالکل سائنٹفک نہ تھی، بعینہ اس طرح، جیسے قدیم طبیعیات، اپنی قوتوں یا ذاتی طاقتوں کی فوج سمیت، بالکل سائنٹفک نہ تھی۔ لیکن آزادیہ حال کے ماہرین طبیعیات نے ”قوتوں“ کے قدیم طریقے کی طور پر ترک رکھے، بلکہ اس کو ”توانائی“ کے صحیح تر تصور سے بدل دیا۔ ان کے خلاف زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات اس قدر محتاط نہیں، کیونکہ انہوں نے موضوعی فعلیت کے تصور کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ وہ اس عقیدے کے قائل ہیں جسے یہاں احضاریت کہا گیا ہے، اور اب ہم اسی کی طرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ درست ہے، تو ہمارا نظریہ توجہ قائم نہیں رہتا۔

غالباً ہر شخص تسلیم کر لگا، کہ نفسیات میں اہم ترین تعلیمات وہ ہیں جن کو قوانین قلاذم کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ یہ تلازمی نفسیات ہی تھیں جن نے تعلیمات میں اسکاٹش نفسیات اور اس کے ان گنت قوا، کا خاتمہ کیا۔ بعینہ یہی حشر جرمنی میں قوائی نفسیات کا ہر بادلوں کے ہاتھوں ہوا۔ اس طرح احضارات کی نئی نفسیات کی بنیاد پڑی، جس کو لینک نے ”نفسیات بلاروج“ کا نام

دیا۔ اس میں صرف احضارات کا تہاں فرض کیا جاتا ہے۔ اس نفسیات کے قائلین کا دعویٰ تھا، کہ تصورات میں باہمی جذب و ہرب ہوتا ہے، ان میں باہمی تلازم و تضاد مہوتا ہے، یا جیسا کہ ہر حادثہ کے مقلدین نے گول مول لٹا دیا ہے کہ، ان میں ہم نفسی تکنیات و حرکیات سے روشناس ہوتے ہیں، جن میں اس کے خیال کے مطابق، ریاضی کے نقطہ نظر سے بحث ہو سکتی ہے۔ جو فعلیت کہ قوت، اطاعت، وغیرہ کی قدیم اصطلاحات کے پس پردہ تسلیم کی جاتی تھی، وہ پہلے تو موضوع کی طرف منسوب ہوتی تھی، لیکن یہاں سے مدخل میں اس کا ظہور ہوا۔ خود ہر حادثہ کی نفسیات نے احضارات کے اس تہاں کو آخری حد تک پہنچانے میں اپنے فکر کا پورا زور صرف کر دیا، اور یہ ہمارے ٹیوٹانک بھائیوں میں سے ”شاہ ذہنون“ کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ثبات کہ نامشکل نہیں، مگر ”نفس لہ ذات“ کا ابعاد الطبیعیاتی نظریہ، جس کی تشریح و توضیح ہر حادثہ نے کی، اس ہر حادثہ کی نفسیات میں کوئی مادی فرق پیدا نہ کر سکا، جس کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔ بلکہ اور ہے، ایسے مسل میں بھی یہ رجحان نمایاں ہے، لیکن انہوں نے باقاعدہ تکمیل کو واقعات پر قربان کر دیا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ برطانوی خاصیت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر احضارات میں باہمی جذب و ہرب تلازم و اختلاط، پایا جاتا ہے، تو کیا ہم ایک فاعل موضوع کے انفراس سے بے نیاز ہو سکتے ہیں؟ اب ہماری ذاتی و جذبی ترجیحات خواہ کچھ ہی ہوں، اس کو خوش، ایش، طیکہ یہ کامیاب ہو جائے، کے خلاف کوئی سائنٹفک اعتراض سمجھ میں نہیں آتا۔ لہذا اسل سوال یہ ہے، کہ کیا یہ کوشش کامیاب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب دینا قائلین احضاریت کے ذمہ ہے، اور کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک وہ اس ذمہ سے سبکدوش نہیں ہوئے۔ لہذا جب تک کہ یہ لوگ اس کو ثابت نہ کریں، اس وقت تک ہم اس موضوعی فعلیت کی حقیقت کو تسلیم

Master-minds
 (۱) (۲) (۳) (۴) (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰)

کہیں گے، جو غور سے مفہوم ہوتی ہے اور جس کو دیکھت اور ادک نے نظر کہا ہے،
لیکن جس کے لئے ہم نے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔ اب ہم اس فعلیت کی
بعض عام خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔
توجہ اور اعمال

(۳) اس سے قبل ہم توجہ کے غیر ارادی اور ارادی تغیرات میں تمیز کر چکے ہیں۔
لیکن جن وسیع معنوں میں ہم اس اصطلاح کو یہاں استعمال کر رہے ہیں، ان کے لچکناکے
ان کے ان حرکی پہلوؤں کے علاوہ ان نسبتاً سکونی پہلوؤں میں بھی امتیاز کرنا چاہئے،
جو ان وسیع معنوں میں شامل ہیں۔ زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے، کہ
ان حرکات توجہ خواہ یہ موضوع کی طرف سے شروع ہوں، یا موضوع کی طرف سے
کے علاوہ ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ تمام احضاری سلسلے کی طرف سے کسی وجہ
کی مسلسل توجہ بھی ہوتی ہے۔ اعمال توجہ اس توجہ کی تقسیم کے احکامات و تغیرات
کے ہم معنی ہوتے ہیں، جیسے کہ احضارات مسلسل احضارات میں تغیرات کے اختلافات
کے مترادف ہوتے ہیں۔ جس طرح موخر الذکر کئی طور پر منفرد احضارات میں تحول نہیں ہو سکتے،
اسی طرح مقدم الذکر منفرد اعمال میں پوری طرح قابل تحول نہیں لیکن اب تک
ان دونوں میں ایک فرق بھی ہے، جو موضوع کی مرکزی وحدت، اور موضوعی
سلسلہ کی ابتدائی امتدادیت کے فرق کے متبادل ہے۔ اس طرح یہ ممکن

سلطنت حرکات توجہ کی شبیہی اصطلاح شاید تشریح طلب ہے کیونکہ اس سے اشارہ ذہنی، یا غلط فہمی کا اندیشہ ہے توجہ
بذات خود متحرک تصور نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس طرح ایک جبر پسند معنی بن جاتی ہے۔ پھر توجہ کرنے میں موضوعات
بھی حرکت نہیں کرتا، اور نہ موضوع توجہ کئے جانے میں حرکت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی متعلقہ مقامات
ہوتا لیکن جس چیز کی طرف خاص طور پر توجہ کی جاتی ہے، وہ حاضر کل کا ایک کم و بیش تمیز جزد ہوتی ہو، اور مختلف
اجزائے تمیز ہونے سے موضوع ادک کے تعلقات بھی مختلف ہو جاتے ہیں ہند اگر موضوع اور موضوع کل کا تسخیر
تعلق کسی میدان بصارت پرانکھوں کے آگے پیچھے حرکات، اور اس تعلق کے درمیان ثابتگی کی طرف اشارہ
کرے تو کچھ تعجب کی بات نہیں (دیکھو کتاب ہذا باب چہام بند ۱۰) لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی کہ چکے ہیں۔ ثابت ہے
کچھ زیادہ ہی ہے (دیکھو کتاب ہذا) باب ہذا بند ۲) کیونکہ بعض حرکات خود توجہ کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور یہ موضوع،
یا موضوع کی طرف سے سین میں مشہدہ افعال ہیں (مصحف)

ہے کہ نام نہاد ”میدانِ شور“ میں تو بیک وقت بے شمار تغیرات ہوں اور توجہ میں ایک ہی وقت میں فقط ایک ہی حرکت ہو۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے کہ ”ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر توجہ کر سکتے ہیں“ لیکن یہ کلیہ صرف اس وقت صادق آتا ہے جب اس سے یہ مراد لی جائے کہ جن انحصارات کثیرہ پر توجہ کی یا جمائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح ایک وحدت بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں، یا کم و بیش پیشین طور پر ”مرکب“ یا ”مکمل“ ہو کر ایک ”موقعہ محل“ یا کسی طرح کا ایک ملت کل بن جاتے ہیں۔ اب یہ کل جس قدر ملتف ہو سکتا ہے اس کا انحصار حزم شدہ مشق، اور اس شق کی بنا پر اکتساب کئے ہوئے ”التفادات“ ”تلازمات“ ثانوی طور پر قسری حرکات پر ہوتا ہے۔ ہر اکتساب یہ وقوفی ہو یا عملی اس طرح کے اعمال توجہ کو فرض کرتا ہے اور ان ہی افعال پر اس اکتساب کا حفظ، اخذ اور تلازم (جن پر حکم عقرب غور کریجئے) ازیاوہ تر توقوف ہوتا ہے۔ یہ اصول اطلاقی اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن یہ برطانوی ماہرین نفسیات کے افسانہ تک تغافل کے نذر ہوا، اور باہر کے لوگوں نے اس کو شانہ تلا ت بنا یا۔ ہم اس پر ہر جگہ زور نہ دیں گے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس کو بھول جائیں لیکن جس چیز پر ہم ایک ہی عمل توجہ میں کامیابی کے ساتھ حادسی ہو سکتے ہیں اس کے حد و بہت تنگ ہیں۔ اسی بنا پر لوگ نے ”ذہن انسانی کی تنگی“ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ”وہ ایک ہی وقت میں بہت سے تصورات کو اپنے سامنے اور نہ کر میں نہیں لاسکتا“ اس سے مقابلے میں ”وسیع نظریں“ ہیں جو فرشتوں کے اکثر درجوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان سموں میں شور کی تنگی کا مجموعہ نفسیات میں بطور مطلق کے مروج ہے۔

باب چہارم

نظریہ حضرات

نفسیاتی فرد

اب ہم توجہ، یا شعور، کے معروضات، دوسرے الفاظ میں حیات نفسی کے معروضی، یا احضاری، عنصر کی توضیح کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بحث طبعاً دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ پہلے حصے میں ہم اس عنصر کی عام خصوصیات اور ان اساسی اعمال پر غور کریں گے جو ہر احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی عمومی اور کم و بیش فرضی، نوعیت کی وجہ سے اس کو ہم نظریہ حضرات کہیں گے۔ دوسرے حصے، یعنی مابعد کے ابواب میں، ہم احضارات کی ان مخصوص صورتوں کی طرف رجوع کریں گے، جنہیں احساسات، درکات، تملالات، وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اسی حصے میں ان اعمال کو بھی دیکھیں گے، جو ان صورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

اگر ہم اس بحث کا آغاز اس اقتراض سے کریں، جو کم از کم اس وقت ہم کو توارث کی بحث میں پڑنے سے بچائے گا، تو یہ تمام تقریر بہت آسان ہو جائے گی۔ ہم جانتے ہیں، کہ ہر حیات انسانی کے دوران میں، کم و بیش، تدریجی تفرق، یا ارتقاء، ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات کی ادنیٰ ترین سطح سے لے کر اعلیٰ ترین سطح، یعنی انسان، تک ذمی حس افراد کا ایک ترقی پذیر سلسلہ قائم ہے۔ ابتدائی مدارج کے کچھ نشانات اس وقت بھی انسان متے کچھ میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ چلنے سے قبل رینگتا ہے۔

لیکن یہ نشانات زیادہ تر مٹ چکے ہیں۔ اسلاف کے لئے جو کچھ تجربہ تھا، خلا کے لئے جبلت ہے۔ اولاد کو اپنے ابا و اجداد کی ناکامیوں کا ذرا بھی علم نہیں۔ جو حرکت کہ ہمارے آبا و اجداد آہستہ آہستہ اور تکلیف کے بعد سیکھتے تھے، وہ ہم اب "بہن سیکھی قابلیت" سے فوراً کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ذہن کی صحیح آفرینش سے لے کر اس وقت تک تمام ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم کو اب دانی تجربہ پیش نظر رکھنا چاہئے، نہ آخری جبلت۔ اسی غرض سے ہم نے فرض کیا ہے کہ ہم اس فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں، جو حیاتِ انسانی کے آغاز سے برابر ترقی کر رہا ہے، وہ سلسلہ افراد پر جس میں سے سب سے پہلے فرد کے سوا، ہر فرد کو کچھ "سرمایہ" آبا و اجداد سے "ورثہ" میں ملا ہے۔ اس خیالی فرد کے سوانح حیات گویا ایک ایسے مثالی سلسلہ افراد کے تجربہ میں برقی حسیز کے مقابل ہوں گے، جس کا ہر فرد ذہنی تفرق کے کسی درجہ تک ترقی کر چکا ہے۔ اس کے برخلاف ان سوانح حیات میں سے آبائی تجربہ کے نقد نتائج کی موروثی نقول، یعنی وہ خلقی روایات، خارج کر دی جائیں گی، صرف جن کی بناء پر وجود و بقا کے دائمی شرائط کے تحت، قومی ترقی ممکن

ہوتی ہے۔
گزشتہ تجربات کو اس طرح دوبارہ پیدا کرنے کا عمل نئے تجربات کو پیدا کرنے کے عمل سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے، جتنا برقی طباعت کا عمل کندہ کرنے کے عمل سے لیکن اصلی مسئلہ یہ ہے کہ بحیثیت ماہرین نفسیات ہم اس کے متعلق براہ راست کچھ نہیں جانتے۔ نہ ہم اس سلسلہ کے کسی درجہ پر یہ بتا سکتے ہیں کہ یہ یہ چیز قدیم اور موروثی، یا لاکھ اور لاکھوں سالوں کے متعلق ہے، یا نہیں۔ لیکن اپنے طریق بحث سے ہم یہ فرض کرنے پر مجبور ہیں، کہ حضرات میں تمام قابل تمیز الثقافت و تفرق کسی نہ کسی وقت پیدا ہوا ہے، یا دوسرے الفاظ میں یا تجربے سے حاصل کیا گیا ہے، یا سبذ جب تک کہ ہم کو زیادہ تر اس تفرق کی ترقی سے تعلق ہے، اس وقت تک ہم اس حقیقت کو

یہ تقریباً وہی چیز ہے جس کو ہنگامی عمومی ذہن کہتا ہے۔ پیسیکل میں بھی اس کا عمل پایا جاتا ہے، صرف

نظر انداز کر سکتے ہیں، مگر یہ تفرق فی الواقع کسی ایک ایسے ہاتھ کا کام نہیں، جو بقول (وک) اگرچہ اس اصطلاح کا اصلی موجد ارسطو ہے، ایک لوح سادہ سے سرد کار رکھتا ہے، بلکہ بہت سے ایسے ہاتھوں کا کام ہے، جن میں سے ہر ایک سے ان نقوش کو اجاگر کرتا ہے، جو گزشتہ لوح پر کامیابی کے ساتھ بنائے گئے تھے، اور پھر ان ہی پتھوٹے یا بہت نئے نقوش بنا کر یہ لوح اپنے جانشین کے حوالہ کر جاتا ہے، یہ جانشین پھر اسی عمل کو دہراتا ہے۔

احضاری سلسلہ تفرق

(۲) اصل تفرق سے کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو تفرق ہوتی ہے؟ یہی وہ سوالات ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ منطقی کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات نے ذہنی ترقی کی تصویر بالعموم اس طرح پیش کی ہے، کہ اس میں فی الحاصل مختلف ابتدائی اکائیاں، جن کو وہ احساسات، اور ابتدائی حرکات کہتے ہیں، ملتی جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ ایک ”ذہنی کمیاب“ ہے۔ اگر ضرورت پڑے تو تجربے کے ترقی پذیر تفرق کے لئے کمزوری کی طبعی تعمیر کے مقابلے میں حیاتیات میں بہت بہتر نتائج مل سکتی ہیں۔ یہ عمل نشانہ ہے اس چیز کے جزئی تجزیہ کے، جو دراصل مسلسل تھی، نہ ان عناصر کے اجتماع کے، جو دراصل قائم بالذات اور منفرد تھے۔ اگر ہم اعلیٰ ذہنوں، یا ذہنی ترقی کے اعلیٰ درجوں کا مقابلہ اپنی درجوں سے کریں (یہ مقابلہ کس ذریعے سے ممکن ہے) اس پر ہم کو اس وقت بحث کرنے کی ضرورت نہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ اعلیٰ درجے پر ان احساسات میں نمایاں فرق ہوتا ہے، جو ادنیٰ درجے پر ناقابل تمیز یا اہل غائب ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کپڑے صرف اندھیرے اور اجالے کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح جو رنگ ہمارے لئے منفرد ہوتا ہے، اس میں ایک رنگ ساز بہت سے رنگ معلوم کر لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ بچے کے لئے تمام چہرے یکساں ہوتے ہیں۔ تمام حیات مستعار میں ہم جنسی خصوصیات، یعنی

اشتراکات کو ذمعی خصوصیات، یعنی اختلافات، سے قبل معلوم کر لیتے ہیں لیکن جب ایک احضار بہت زیادہ معین بھی ہوتا ہے اس وقت بھی یہ ایک بڑے کل کا جزو ہی ہوتا ہے۔ اس میں اور دیگر ہمزان، یا متعاقب، احضارات میں کوئی ایسی چیز حال نہیں ہوتی، جو احضار بالذمیت نہ ہو، جیسے کہ دو خجروں کے درمیان سمندر ہوتا ہے، جو بالذمیت جزیرہ نہیں بہت ناظر یہ احضارات کی تلاش اسی "سلسلہ شور" سے شروع ہونی چاہئے۔ اگر ہم اس تسلسل کی موجودہ صورت سے پیچھے کی طرف جائیں، تو خاص واقعات اور عام خیالات دونوں ایک ایسے معروضی شکل یا معروضی سلسلہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں جو متفرق ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس طرح اس پسند کو پیدا کرتا ہے جس کو منہر احضار کہتے ہیں، جس طرح کہ بعد میں کل کے ایک مخصوص احضار جو بقول (ذمیت) شکل کی طرح صاف ہوتا ہے، ذہنی ترقی کی وجہ سے ایک ایسا مرکب بن جاتا ہے، جس کے اجزا قابل تمیز ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ابتدا کے متعلق ہم سمجھ نہیں کہ سکتے۔ جس طرح یہ سلسلہ متفرق ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اطلاقی تجربہ ترقی کرتا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر تفرق احضار کا ایک تغیر ہوتا ہے۔ یہی بنا ہے ماہرین نفسیات کے اس عام قول کی، کہ ہم ذمعی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو تغیر کا شعور ہوتا ہے۔

لیکن "شعور کا تغیر" اس قدر پیچیدگی اصطلاح ہے کہ "ایک احضاری سلسلہ کا تفرق" کی بے ہنگم اصطلاح کی جگہ نہیں لے سکتی، اور ہم اسی کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح نہ صرف ان چیزوں کو خلط ملط کرتی ہے، جو بنظر صحت علیحدہ رہنی چاہئیں، یعنی فعلیت اور اس کا معروض، بلکہ تغیر کی اصطلاح بھی ان خصوصیات کو واضح کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو نئے احضارات کو دیگر تغیرات سے تمیز کرتے ہیں۔ تفرق کا مفہوم یہ ہے کہ بظاہر ساواہر جہتلف، اور ملتف جہتلف تر ہو جائے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ التفات کی یہ زیادتی گزشتہ تغیرات کے باقی رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ یہ بقا، نمو، یا ارتقاء کے نتجیل

کے لئے ضروری ہے۔ لہذا نفسیاتی فرد کو ارتقا کے سب سے استعدائی
 مارچ میں تصور کرنے کے لئے، ہم اس کی تصویر اس طرح دیکھیں گے کہ وہ
 بالکل نئے احساسات کے سلسلہ کا تجربہ کر رہا ہے جو نیست سے برآمد ہو کر
 ”سلاک شور“ میں منسلک ہو سکتے ہیں، جس طرح کہ ادھر ادھر سے اٹھائے ہوئے
 تسبیح کے دانے ایک ہی رشتہ میں پروئے جاسکتے ہیں۔ یہ خیال جس پرکاشناں
 اور ہیومن نے بہت زور دیا ہے اگر حیات نفسی کا آغاز احساسات کے ایک
 ایسے مجموعے سے ہوتا ہے جس میں منطقی وحدت ہوتی ہے، نفسیاتی نظر غائر
 سے بالکل ناممکن تصور ہو جاتا ہے۔ ایک بالکل نیا حضار، جو گزشتہ تمام
 حضرات سے اس وقت تک بے تعلق رہتا ہے، جب تک کہ موضوع اس کو
 ان کے ساتھ نہیں ملتا، ایک ایسا تصور ہے جس کے لئے بلا واسطہ مشاہدہ
 حیاتیات کے اثبات، یا عام قسم خیالات میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔
 ایک معلومہ لمحہ میں ہمارے پاس حضرات کا ایک کل یا شعور کا
 ایک میدان ہوتا ہے، جو نفسیاتی حیثیت سے واحد و مسلسل ہوتا ہے۔
 دوسرے لمحہ میں ایک بالکل نیا میدان ہمارے سامنے نہیں آتا،
 بلکہ یہی پرانا میدان جزوی تغیر سے ساتھ نمودار ہو جاتا ہے۔

اکثر اشخاص اس قول کو باز احساسات، جہاں تلازم کی وجہ سے
 ایک خیال دوسرے کے بعد آتا ہے، میں تو تسلیم کر لیں گے، لیکن استدائی
 حضرات یا احساسات کی حالت میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہونگے وہ
 کہیں گے کہ کیا بادل کی گرج سے مہر خاموشی نہیں ٹوٹ سکتی؟ اور کیا نابینا مینا
 نہیں ہو گئے ہیں؟ ان قسم کے اعتراضات کرنا ہماری بحث کے اصلی مفہوم کو نہ سمجھنے کا
 ثبوت دینا ہو گا۔ تاہم ان کا جواب دینا وضاحت پسند کرنے میں مدد دے گا۔
 جہاں مہر خاموشی توڑی جاسکتی ہے، وہاں گزشتہ آوازوں کے باقیات
 موجود ہوتے ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ آواز کے نام نہاد ”موضوعی“ احساسات
 بھی ہوتے ہیں۔ وہ خاموشی جہاں شخص کے تجربہ میں آتی ہے جو پہلے سن چکا ہے، کا غلط یکتا

کے اس بت کے نپٹ بہرہ بین سے مختلف ہوتی ہے جس نے اس سے قبل کچھ نہیں سنا۔ سوال یہ ہے کہ، کھانڈیلک کے بت کا نپٹ بہرہ بین ممکن بھی ہے؟ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ آواز بڑے مختلف ہوتی ہے تو کیا ایسے میدانِ حضور کے بعد جس میں صرف بیو، ایسا میدان شور پیدا ہو سکتا ہے جس میں صرف آواز ہو؟ اگر سوال نابینا کے بتابن جانے کے، تو یہاں ہم کو نہ صرف یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ نابینا کے بھی آنکھیں ہوتی ہیں، بلکہ یہ بھی کہ وہ ایسے اسلاف کا جانشین ہے جو بتاتے تھے۔ ہم نہیں کہتے کہ اس صورت میں بصارت کے کون سے متولہ احضارات شامل ہوتے ہیں، اور مسئلہ توارث وہ مسئلہ ہے جس کو ہم نے سرمدت نظر انداز کر دیا ہے۔

جس عقیدہ کے یہاں دکالت کی جا رہی ہے، وہ یہ ہے کہ (۱) جب ایک نیا احساس، یا نام نہاد، یا مستدانی احضارات نفسی میں نمودار ہوتا ہے، تو وہ دراصل کسی پہلے سے موجود احضاری کل کے جزئی تغیر کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ کل پہلے سے زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ (۲) ہر دمڑ خنے والا التفات اور تفرق کسی صورت میں بھی بہت سے ایسے غیر مسلسل متقطع احضارات کو سدائیں کرتا، جن میں عالمِ طبیعی کے سالمات، یا ذرات کی کسی سفر و جنبہ علیحدگی، یا فرویت ہو، نفسیات میں مبتدی، اور بعض وہ لوگ بھی جو مبتدی نہیں، اکثر ان تصانیف سے گمراہ ہوتے ہیں، جو اپنے مباحث کا آغاز مخصوص حواس کے احساسات کی موجودہ صورت سے کرتے ہیں، گویا احضار ان ہی سے شروع ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو ہر وقت کبھی بھی محض رنگ و بو یا آواز وغیرہ کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جب حسینہ کو مبتدی غلطی سے احساس محض سمجھتا ہے وہ دراصل ادراک ہوتا ہے، جہاں ایک احساسی احضار مختلف احساسی اور حرکی احضارات اور ان کے باز احضارات سے ملتا ہوتا ہے، اور اس طرح اس میں وہ وضاحت اور تحلیل پیدا ہو جاتی ہے، جو صرف ملتف احضارات میں ممکن ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم آواز، یا رنگ کے فاصلے احساس کی طرف توجہ کریں، تو ہمارے اس مشہد کے جوازیں بہت سی شہادتیں ملتی ہیں، کہ وہ بھی ملتف ہوتا ہے،

نہ منفرد، اور اسی التفات کی وجہ سے اس کی نمایاں مخصوص کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ ہمارے بعض واضح ترین، اور سب سے زیادہ پھیلے ہوئے عضوئی احساسات حقیقی ابتدائی حضرات کی نوعیت کے بہت قریب ہوتے ہیں۔ ایسے احساسات میں ہم تین اختلافات معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) اختلاف کیفیت، (۲) اختلاف شدت، (۳) بقول ہابز جھم یا ہماری اصطلاح میں، امتدادیت کے اختلاف، اس آخری خصوصیت کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو ایک بڑے زخم اور ایک چھوٹی سی گھردٹ میں فرق سے واقف ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے اور اک مکان کا ایک اہم جزو ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ اور اک مکان کا اہم معنی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کو عجیب احساس کے تجربہ میں وہ دیگر عناصر نہیں ملتے جو مکانی وجہ کی تحلیل سے منکشف ہوتے ہیں۔ بہت ابتدائیت اور امتداد کو غلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ اب ذہنی ارتقاء کے جس درجہ پر ہم پہنچے ہیں، اس میں بھی ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ایک احساس کی شدت میں اضافے سے اس کی امتدادیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم کو معلوم ہے کہ جب جذبہ کی شدت بڑھ جاتی ہے تو جذبی اظہار میں حرکت کی وسعت بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ تحلیل کا سبب اعلیٰ طبقہ بھی اس سے متشبی نہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو خفقان اور ہر شدید جوش کی حالت میں خیالات کے دوران اور انتشار سے ملتا ہے، لیکن جب ہم عضوئی احساسات کی صنف کو چھوڑ کر جو اس خمسہ کے احساسات، حسیات کو نظر کرنے والی حرکات کو ترک کر کے معین طور پر قصدی حرکات، اور جذبے کی وجہ سے پیدا ہونے والے خیالات کی دھکا پیل سے ہٹ کر منکر کرنے کی کوشش سے پیدا ہونے والے مستقل مسلسل خیالات کی طرف آتے ہیں، تو یہ انتشار یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، اشعار، کم ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں تفرق کی زیادتی، اور تعین کی زیادتی میں قریبی تعلقات نظر آتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کم کو بعض ایسے ابتدائی تفرقات مل جائیں، جو نفسیات

کے لئے انتہائی واقعات ہیں، اور جن کو نفسیات تسلیم کر سکتی ہے، لیکن جن کی یہ توجیہ نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تجربے کی ابتدا ہم ساری دیتریں سے باہر ہے، اگرچہ ہمارا کام یہ ہے کہ اندہ کی طرف سے شروع کر کے اس تحلیل کو پیچھے کی طرف جہاں تک ممکن ہو لے جائیں۔ لیکن اگر ہمارے اس چند احضارات موجود ہوں، تو ہم ملالال کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے قانون موضوعی انتخاب کے مطابق ان میں سے بعض پر، اور ان ارادی حرکات پر، جو ان سے تعلق رکھتی ہیں، ارادۂ توجہ کی جانے لگی۔ اس کے علاوہ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ”تعلیق“ احضاری سلسلے کے اس طرح موضوع کی طرف سے شروع ہونے والے تغیرات ہی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن تعلیق کی بیشی ایک معلومہ احضاری کل کے فریق تفریق کو ممکن بناتی ہے، لہذا یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا تکملہ کر سکتے ہیں۔

یہ اعمال اس وقت اس قدر ترقی کر چکے ہیں کہ شعور انسانی کی سطح پر اس میدان شعور کا واضح تصور بہت دشوار ہے، جس میں کوئی شدید اساس نہیں کر تمام میدان پر حاوی ہو جائے مثلاً ہمارے لئے رنگ آواز سے اس قدر مختلف ہے کہ شدید ترین رنگ میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو بجز توجہ کے تجربہ کیا توجہ کے انحراف کے آواز کے ہزبان احضار پر اثر کرے لیکن شروع میں ہر وہ چیز جس کو ہم آواز کا پیشترین و قدیم ترین تفریق کہتے ہیں، کافی پھیلے ہوئے رنگ کے پیشترین تفریق کے ساتھ ہم احضاری کی قابلیت غالباً نہ رکھتی تھی، بعینہ اس طرح جیسے کہ آج کل تمام مثلاً میدان بصارت تمام سرخ میدان بصارت کے ساتھ ہم احضاری کی قابلیت نہیں رکھتا۔ یا اگر وہ دونوں کے مہجرات ایک ساتھ عمل کرتے تھے، تو ممکن ہے کہ بطور نتیجہ پیدا ہونے والا احساس ان دونوں کیفیات کا مجموعہ نہ ہوتا۔ ہو، جیسا کہ ارغوانی رنگ کے تعلق خیال ہے کہ سرخ اور بنفشہ کا مجموعہ نہ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہو، جس میں دونوں مہجرات میں سے کسی ایک مہج کی مخصوص کیفیت سمجھا نہ جوتی ہو۔ اس کے برخلاف آج کل رنگ اور آواز کے مقامات کی تخصیص اس حد تک ہو چکی ہے کہ ہم براہ راست معلوم کر سکتے ہیں کہ

مجھ کو مقدم الذکر سے تعلق ہے، اور کان کو مؤخر الذکر سے۔ اس طرح اب ہم اس حقیقت سے واقف ہو گئے ہیں، جو اس قدر بدیہی ہے، کہ قابل ذکر نہیں، اگرچہ اس کے اثرات بہت اہم ہیں۔ ہماری مراد اس حقیقت سے ہے، کہ بعض احساسات، یا حرکات، دیگر احساسات یا حرکات کے میزان احضار میں مانع آتے ہیں۔ ہم ایک نازکی کو ایک ہی وقت زرد اور سبز نہیں دیکھ سکتے، اگرچہ ہم اس کو ایک ہی وقت میں ہموار اور سرد محسوس کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم ایک ہاتھ کو یک وقت کھول اور بند نہیں کر سکتے، لیکن ہم ایک ہاتھ کو کھول کر دوسرے کو بند کر سکتے ہیں۔ لہذا یہ ناقابلیت ہم احضاری، یا تضاد، محض فرق و اختلاف سے زیادہ ہے، اور یہ صرف ان احضارات میں پائی جاتی ہے، جو ایک ہی حس، یا ایک ہی مجموعہ حرکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ متحد و متنوع میں کہنا چاہئے، کہ یہ وہاں بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ سرخی اور سبزی، اور گرمی اور سردی کا ایک ساتھ احضار ہوتا ہے، بشرطیکہ ان میں وہ اختلافات موجود ہوں، جن سے ہم ابھی عنقریب ”مقامی علامت“ کے اختلاف کے نام سے روشناس ہوں گے۔

خازنیت

(۳) گزشتہ اوراق میں ہم کو احضاری سلسلہ، یا جیسکہ ہم اس کو سردست کر سکتے ہیں، تمام میدان شعور اور اس میدان شعور کے ان مختلف تفرقات میں فرق معلوم کرنے کا موقع ملا ہے، جنہیں عام طور پر احضارات کہا جاتا ہے، اور اب کہ بحیثیت اجزاء کے ان کی اصلی نوعیت واضح ہو چکی ہے، ہم بھی اس اصطلاح کو ان تک محدود رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان کی خصوصیات ۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳

اور غائر نظر ڈالنے سے قبل بہتر یہ ہے کہ تھوڑی دیر ٹھیکر اس کی اس گزشتہ
بقا پر غور کر لیں، جو ترقی پذیر تفرق کے اصول سے مفہوم ہوتی ہے۔ اس
بقا کی بہترین توجہ یہ ہے کہ یہ خادِ خلقت کا نتیجہ ہوتی ہے! حازنیت اکثر
حافظہ کے ساتھ غلط لفظ کی جاتی ہے، اگرچہ حافظہ بہت زیادہ لطیف و مخصوص
ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں ماضی و حال کا کچھ تقابل ہوتا ہے اور حازنیت
میں صرف ماضی کی بقا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے، جو باقی رہتی ہے؟ ہمارے
نظر کے مطابق جواب یہ ہونا چاہئے کہ باقی رہنے والی چیز ماضی کی بحیثیت
متفرق ہوتی ہے، نہ ایک مخصوص تفرق بحیثیت ایک منفرد اکائی کے۔ اگر
ماہرین نفسیات نے ایک لمحہ کے حضرات کو غلطی سے بہت سی اکائیوں کا
مجموعہ محض سمجھ لیا ہے، تو انہوں نے ایسی ہی غلطی ان حضرات کے "واقعات"
کے متعلق بھی کی ہے۔ جب ہم ایک رنگ، یا ایک شکل کو بار بار دیکھتے ہیں، تو اس کی
تشادات، یا اس کے استحضارات کو جمع نہیں کرتے جاتے۔ پھر یہ رنگ، جو کچھ بھی
یہ ہو، اصفار کے سویر وقت وہی نہیں ہوتا، جو احضار کے پہلے وقت ہوتا ہے
جیسا کہ لاکھ پرسیوں مہر کا نشان وہی ہوتا ہے، جو پہلی مہر کا نشان تھا۔
ذہن میں اس طرح کا بے جان ثبات نہیں ہوتا۔ اور اس
کی مردہ توجہات بہت زیادہ ریکارڈ کی، اور کہنا چاہئے کہ غور وہی ہے، لیکن بہتر توجہ
حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنے احضاری سلسلہ کے تسلسل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے
اب فرض کرو، کہ چپ ڈمنٹ کے حصے میں نصف درجن مرتبہ ہم ایک
نئے اور عجیب پھول کو دیکھتے ہیں۔ اس طرح ہم کو نصف درجن لطیف احضارات
حاصل نہیں ہوتے، کہ جن کو ہم دل، دل، دل، دل کی علامت سے ظاہر
کر سکیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ پہلے ہم اس پھول کا عام خاکہ دیکھتے ہیں، پھر اس کی پتیوں
کی ترتیب کو، پھر اس کی زخمت کو، وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر تمام پھول کو

(ب) (ج) (ت) (ع) (غ) (ص) (ف) (ق) | اسے ظاہر کریں، تو ہم پہلے مثلاً [ب] ت ص کو دیکھتے ہیں، پھر [ب] (ج) (ع) ص کو، یا [ب] (ج) ت (ع) ص (ف) کو، و قس علیٰ ہذا۔ اب جن خصوصیات کی طرف پہلے توجہ کی جاتی ہے، چونکہ وہ ذہن میں باقی رہتی ہیں، اسی لئے بعد میں دیکھی ہوئی خصوصیات ان کے ساتھ مل کر بھول کی تکمیل کرتی ہیں۔ اس مثال میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو تصورات کے احیا اور تلازم کے مقابل ہو۔ آخری اور کمال اور آگ کے وقت بھی بھول اسی طرح ابتدائی احضار کی صورت میں موجود ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے اور شروع کے ادراک کے وقت۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس طرز کی ایک خاص حد بھی ہے، لیکن ہم بات ال کہہ سکتے ہیں کہ ہماری مندرجہ بالا مثال ایسی نہیں، جو ایک ہزار سال میدانِ شعور سے متجاوز ہو سکے، لہذا ہم فرض کرتے ہیں، کہ گزشتہ تفرقات کی بقا کی وجہ سے تفرقات کی ایسی زیادتی تمام دہائی احضار میں مسلسل برصادق آتی ہے پھر ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ایسے حالات میں، جہاں ہم کو مثلاً سرخ، یا سفید، یا کھمبہ کا محض احساس حاصل ہوتا ہے، زیادہ ابتدائی تجربہ کے لئے ایک دھندلے تقریباً "عضوی" حواس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن اس احساس میں ان ہی حالات کی ہر تکرار کے وقت مزید تفرق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ قدم تفرقات سمندر کی موجوں کی طرح دہرے کے لئے غائب ہو جاتے ہیں، نہ نئے زخموں کے نشانات کے ساتھ پرانے زخموں کے نشانات کی طرح باقی رہتے ہیں، بلکہ قدیم و جدید تفرقات باہم مل جاتے ہیں، اور اس طرح تمام میدانِ شعور اشفاق کے لحاظ لاد الی اللہ ہا یہیستہ زتی کرتا جاتا ہے کہ

ادغام

(۲) یہ عمل جس میں بعد کے تفرقات پہلے اور کم مستین تفرقات کے ساتھ

بل کر ان کو محدود اور مخصوص کرتے ہیں، اس اصول کی مزید دلالت ہے جس کو ہم احضاری سلسلہ کے تدریجی ارتقا کا اصول کہتے ہیں جن مصنفین نے اس نئے عمل کو نظر انداز نہیں کیا، وہ اس کو تلازم کی ایک سادہ صورت سمجھتے ہیں۔ اس کی خصوصیت یہ فرض کی گئی تھی کہ احضارات متلازمہ بلحاظ کیفیت و نوعیت بالکل ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، اگرچہ بلحاظ تعداد ان میں تمیز ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں افتراضات غلط، اور بالکل نفسیات کے مغالطہ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، اس درجہ پر تجربہ کرنے والی ذات کے لئے نہ وہ عددی تمیز ہوتی ہے، نہ کیفی شناخت، جس کی طرف الفاظ ”گزشتہ ارتسام“ اور ”موجودہ ارتسام“ اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم خاص عمل تلازم اور محض امتزاج (جس کو ہم احداث کہہ سکتے ہیں) تعلق اس قدر قریب اور مطلوبہ تفصیلی تحلیل اس قدر متفق ہے، کہ ہم کو مزید بحث اس وقت تک ملتوی کرنی پڑتی ہے، جب ہم تلازم پر بحیثیت مجموعی غور کریں گے۔ اس وقت ممکن ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ عمل تلازم کے عمل سے زیادہ سادہ اور اساسی ہے۔ لیکن یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر تلازم کی اصطلاح کا صحیح استعمال مقصود ہے تو اس کا مفہوم یہ ہونا چاہئے کہ احضارات متلازمہ پہلے منفرد اور منتشر تھے، ان پر اسی انفرادی صورت میں توجہ کی گئی، اس توجہ کی وجہ سے ان میں تلازم قائم ہوا، اور آخر وقت تک یہ قابل تمیز ہی رہتے ہیں۔ ہر ہرٹ سینس پہلا بالکل نفسیات تھا، جس نے اس عمل کی ابتداء کی نوعیت کی قدر و قیمت کو سمجھا۔ یہ عمل حقیقی تلازم کی ایک صورت نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر حقیقی تلازم اس کو فرض کرتا ہے۔ سینس نے اس کو ”تسری تلازم“ کہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”یہ تلازم ایک عمل منکر و بہتر ہوتا“

۱۔ چنانچہ بچوں کے کردار کی توجیہ کرنے میں ہم ان کو بلحاظ المفروض کر لیتے ہیں (مصنف)

Assimilation ۲

Automatic Association ۳

دہکتا ہے کہ ”فعل توجہ کا نتیجہ“ نہیں جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں، بلکہ یہ ہریت (یعنی احساس) کے نفس اقرار کو شامل ہے۔ ایک حسیت کبھی کبھی ذہن کا جزو نہیں بن سکتی تاہم قنیتکہ یہ ان اسلاف کے ساتھ متلازم نہ ہو جائے جو اس کے ساتھ کم و بیش متحد النوعیت ہیں۔۔۔۔۔ حیات کے متلازم کے تمام دیگر مظاہر نتیجہ ہیں اس عمل اور ایک اور متوازی اور ہمزمان عمل کے ملاپ کا، جنہیں عقرب بیان کیا جائے گا۔ اس تمام تقریر میں سپینسر اکثر اوجاف نام کو اپنی اصطلاح ”قصری متلازم“ کی بجائے استعمال کرتا ہے، اور ادغام ہی کی اصطلاح کو ہم نے اس عمل کے لئے اختیار کیا ہے۔

تفرق خازنیت، اور ادغام کے قریبی تعلق کے مدنظر ان تینوں کے متعلق کہا جائیگا، کہ یہ تینوں عمل کو وہ چیز بناتے ہیں جسے احضاری منسلک کی شکل پذیری کہا جاتا ہے۔

اضافیت

(۵) یہ بہترین مقام ہے ان نفسانی عقائد کی طرف اشارہ کرنے کا، جو اگرچہ بعض حقیقتوں سے باہم مختلف ہیں، لیکن جو قانون اضافیت کی اصطلاح کے تحت جمع کئے جاتے ہیں۔

الف۔ رہا بس کے مقولہ کے ”یعنی“ ایک ہی چیز کو ہمیشہ محسوس کرتے رہنا، اور کسی چیز کو بھی محسوس نہ کرنا، ایک ہی بات ہے، جسے متعلق

۱۔ اصول نفسیات، بندہ ۱۱۱، اسپینسر کے اجمال سے باہل لا علم ہو کریں نہ یہ اصطلاح مجوز کی تھی، اور امید ظاہر کی تھی کہ یہ مقبول عام ہوگی۔ اسپینسر کی اولیت کا علم چکیوں نے ”تہ“ جب میں نے اردو مان کا مضمون ”نظریہ اڈرلک“ پڑھا جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے، اردو مان کا خیال ہے کہ اسپینسر کی اصطلاح اڈرلک زیادہ مناسب ہے اور یہ کہ اس عمل کو ہر یارڈ نے شکف کیا ہے، نہ کہ اسپینسر نے لندناض اصطلاح کا حق تقدم اذکر ہی کے لئے محفوظ ہونا چاہیے، لیکن یہ قسمی سے ہم کا گئے چل کر معلوم ہوگا، کہ ہر یارڈ کی اسی اصطلاح اور متلازم کی اصطلاح کو بہت زیادہ تنگ حدود میں محدود کرنا چاہیے۔ ادغام کی اصطلاح ڈرویش (Drobisch)

خیال ہے کہ یہ قانون اضافیت کا سب سے پہلا بیان ہے۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ قانون تمام میدانِ شعور پر قابلِ اطلاق ہے تو یہ صحیح بھی ہے اور رانا بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک میدانِ شعور جس میں ارتسام، یا تصور، کا تغیر کوئی تبدیلی نہیں کرتا، یقیناً ساوہ اور خلاف واقعہ ہوگا۔ ان معنوں میں قانون اضافیت وہی چیز ہے جس کو ہیلنٹن قانون اختلاف کہتا ہے، یعنی یہ کہ ”ہم دوسری شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں جب ہم کو فرق (یعنی اختلاف، یا تغیر) کا شعور ہوتا ہے“ لیکن اگرچہ شعور تغیر کو نشان ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ مخصوص احضارات میدانِ شعور میں غیر متعین مدت تک، موجود رہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک غیر متغیر ارتسام لوحِ سادہ کے ہم معنی ہے۔ لیکن اس سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے اس کو نفسیات سے کوئی علاقہ معلوم نہیں ہوتا مثلاً زمین کی حرکت یا ہوائے و باؤ سے ہماری بے بسی۔ ظاہر ہے کہ یہ مثالیں ایسی ہیں جن میں کوئی احضار ہوتا ہی نہیں، نہ ان میں عصبی تغیر کی کوئی شہادت ملتی ہے۔ بعض اوقات اس استدلال میں بہت ہی جھوٹے طریقے سے اس حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے جس کو ہم توفیق کہتے ہیں، یہ توفیق نفسیاتی ہو، یا عضویاتی۔ چنانچہ ہماری جلد بہت جلد گرمی سردی کے تغیرات سے موافقت پیدا کر لیتی ہے اور اس طرح گرمی یا سردی محسوس ہی نہیں ہوتی بلکہ یہاں احساس کا فائدہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ عصبی تغیر جو اس احساس کا قریبی طبیعی فاکٹور ہے ختم ہو جاتا ہے۔ پھر ایک اور چیز ہے جس کو جیمس مل نے ”توجہ کی اکتسابی قابلیت“ کہا ہے۔ مثلاً کارخانوں میں مشینوں کی سمع خراش مسلسل آواز جس سے کسی کو کچھ نہیں ہوتی، بہت جلد

بقیہ ماثیہ منور گزشتہ کی تصنیف میں بھی میری نظر سے گزری ہے (مصنف)

Law of Variety ۱۱

۱۲ تاہم ہمیں نے ان ہی کو اس قانون کی بڑی بڑی مثالوں کی صورت میں پیش کیا ہے لیکن جو بعد میں مندرجہ بالا

تتبیق کی وجہ سے ان کو حذف کر دیا (مصنف) ۱۳ Accommodation

غیر محسوس ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اصولاً ارتساعات بہت ہی قلیل مدت سے زیادہ غیر متغیر نہیں رہتے۔ تاہم جسمانی اور ذہنی امراض کی تباہ کن بعض ایسے انفوسٹاک واقعات پیش کرتی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے اور یہ کہ ایسے مستقل و غیر متغیر ارتساعات (اور ثابت تصورات) جو فی الواقع ان کے ہم معنی ہیں (بجائے اس کے کہ لوح سادہ بن جائیں، نظام شعور پر مستولی ہو کر حیرت کو اپنے رنگ میں لگاتے ہیں اور پر اگندہ کر دیتے ہیں۔)۔
 ب۔ یہ ایک واقعہ ہے کہ میدان شعور میں یہ کم تغیر رہتا ہے۔ فرض کیا جائے کہ اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر احصار درجہ صہل کچھ نہیں سوائے افعال یا فرقہ کے۔ بین، جو اس عقیدہ کا سالار محسوس ہے، کہتا ہے: "ہر حسیت دور رخ ہوتی ہے۔۔۔۔۔ ہم اس جوڑ کے کسی ایک رکن کی طرف دوسرے کے مقابلے میں زیادہ توجہ کر سکتے ہیں۔ جب ہم سرد مقام سے گرم مقام میں جاتے ہیں، تو ہم کو گرمی کا زیادہ شعور ہوتا ہے اور جب گرم مقام سے سرد مقام میں آتے ہیں، تو سردی کا جس حالت میں ہم پہنچتے ہیں وہ ہم سارا صریح شگور ہے، اور جس حالت کو چھوڑتے ہیں، خفی شعور۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ انتقال سردی سے گرمی کی طرف ہو یا بالعکس۔ یہ متبادل حالت سے بھی ہو سکتا ہے، جو طبی اور عام حالت ہے اور جو نہ گرمی کی حالت پہنچے نہ سردی کی۔ چنانچہ دودھ لانے والے جانور کے نوزائیدہ بچے کو سردی کا تجربہ ہوتا ہے، حالانکہ اس کو گرمی کا تجربہ بھی نہیں ہوا۔ یا فرض کر دو کہ ایک جہان انسان تمام دن سمند اور آسمان کو ٹکراتا رہتا ہے اس کے لئے کون سے احساسات خفی ہیں؟ کیا سردی کا احساس خفی ہے، کیونکہ ٹیلا ہٹ کا مقابل ہے؟ یا اندھیرے کا احساس خفی ہے، کیونکہ یہ روشنی کی ضد ہے؟ یا کیا یہ دونوں احساسات خفی

Fixed Idea ۱۷

Explicit Consciousness ۱۸

Implicit Consciousness ۱۹

ہوتے ہیں؟ پھر جب صریح شور مٹھاس کا ہو، تو خفی شور کس چیز کا ہو گا؟ اگر لوٹ
 کا یا کھٹاس کا؟ اور اس صورت میں انتقال کس احساس سے ہوتا ہے؟ یہاں
 ایک بات ظاہر ہے کہ ایک احضار سے دوسرے کی طرف توجہ کا
 انتقال، اور خود احضارات میں اختلافات، مینز واقعات ہیں۔ بین نفسیات کا
 وہ ماہر ہے جس نے حیرت کی حالت بے ہنگمی پر اس کا خاص سے زور دیا ہے،
 کہ حیثیت سے قریب ہے، اور اس طرح مخصوص احضارات سے علیحدہ ہے۔ تب
 ہے کہ خود اسی نے ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اس غلطی کی توجیہ شاید اس
 واقعہ سے ہو سکتی ہے کہ بین اپنے دیگر ہم خیالوں کی طرح توجہ اور ان احضارات
 میں مناسب فرق معلوم کرنے سے قاصر رہا، جن پر توجہ کی جاتی ہے، اگر ارسام کا
 کا تعیر اور ذہنی شور یا ذہنی سبب راہ ہونا ایک ہی بات ہے، تو یہ کہنا بے کار
 محرار الفاظ ہے کہ ایک دوسری کی لازمی شرط ہے۔ اگر یہ ایک نہیں، تو ”صد مات“
 یا حیرانیوں کا تعاقب ان ارسامات کو معین نہیں کر سکتا جو ان صد مات
 یا حیرانیوں کو معین کرتے ہیں۔

لیکن اب بھی ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے، کہ خود ارسامات اختلافات
 یا تعاقبات کے علاوہ کچھ اور چیزیں ہیں، کہ نہیں بدین کا قول ہے، کہ ”ہم نفس
 شے کو نہیں جانتے، بلکہ اس شے اور دوسری شے کے صرف فرق کو جانتے ہیں۔
 لیکن یہ ظاہر ہے کہ ذوالحوال یا اشارے کے تقابل یا فرق کا، بحیثیت اس تقابل
 یا فرق ہم نے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ دونوں احوال، یا اشیا حاضر ہو۔
 اس صورت میں نام نہاد تقابل یا فرق ایک واحد احضار ہو گا، اور
 اس کی مفروضہ اضافیت ایک انتاج۔ فرق دو اشیا کے احضار کے لئے
 بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ دو اشیا کے فرق کے احضار کے لئے۔
 پھر یہ بھی قابل غور ہے، کہ احضارات کا فرق۔ فرق کے احضار کے بالکل ہم معنی
 نہیں۔ مقدم الذکر موخر الذکر پر مقدم ہونا چاہئے۔ اصل میں یہاں لفظ
 ”جانتا“ ہم ہے اس کے معنی اور آگ کرنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور سمجھنے کے بھی،
 لہذا جس نے اس فرق کو غیبی معلوم کر لیا تھا؟۔ علم کی روشنی میں اصل میں یہی سہا سہا کی
 یادداشت۔ دوم سانس، یا تغذیہ کی صداقت کا علم، جو ہم سے اخذ کیا جاتا ہے۔“

اور اسی کو بین نے ملحوظ نہیں رکھا۔ پہلے منوں میں جاننے پر ہم مختصراً غور کریں گے، اور اس سے کسی شے کی شناخت فرمادیں گے۔ اس جاننے کا اظہار بالعموم ایک وجودی قضیہ کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے منوں میں "جاننا" حتمی مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس کا اظہار منطقی قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک پیدائشی اندھا شخص روشنی کو پہلے منوں میں تو نہیں جان سکتا، لیکن مناظر و مریا پر کسی کتاب کے مطالعہ سے اس کو دوسرے منوں میں جان سکتا ہے۔ اب سادہ ادراک یا شناخت میں ہم حتمی منوں میں نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو درویش یا کادراک ہوتا ہے۔ خواستہ قدیم ایک شے یعنی ایک معین شے ہے، جو حاضر ہے لیکن خط غیر متقیم ایسی نہیں۔ اس شے مقابلے میں کوئی معین شے نہیں۔ جب ہم عقلی علم تک ترقی کر جاتے ہیں، صرف اس وقت ہمارا یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص نہیں سمجھ سکتا، کہ خط مستقیم کیا ہے، تا وقتیکہ اس خط غیر متقیم یعنی خط صحنی نہ دکھایا جائے۔ جو مقابلہ کیا بیان فرماتا ہے اس کے لئے دو غیر احضارات کا ہونا لازمی ہے، لیکن اشیا کا مقابلہ کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ ان کی شناخت کی جائے اور ہر شے ہے کہ یہ آخری قدم ہم بھی نہ رکھائیں۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم عقلی علم کی "اقابیت" مقابلہ جس کو ہم تسلیم کرنا بھی کرتے ہیں، کیونکہ یہ ایک تحلیلی قضیہ پر مبنی ہے اور احضارات کے تفنیقی نقطہ ہے۔ میں امتیاز کریں، جو بادی النظر میں کسی قدر خوشامیوں معلوم ہو، لیکن کہیں کہیں اس میں غلطی ضرور ہوتی ہے، کیونکہ یہ ہم کو لغویات کی طرف لے جاتا ہے۔ لہذا اگر ہم لا کا تو احضار نہیں کر سکتے، لیکن ہی اور خط کے صرف فرق کا احضار کر سکتے ہیں، تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسی طرح ہی اور خط کا بھی احضار نہیں کر سکتے، اور اس لئے ان کے فرق لا کا بھی احضار نہیں کر سکتے، تا وقتیکہ ہم الف و ب کا احضار نہ کریں، جن میں ہی کا فرق اور ج اور د کا احضار نہ کریں، جن میں ظ کا فرق فرض کیا جاتا ہے۔

اس حقدہ کی پوشیدہ غلطی، کہ تمام احضارات محض فرق ہوتے ہیں شاید فرق کے مفہوم پر غور کرنے سے عیاں ہو جائے۔ فرق (۱) ان احساسات کی شدت میں ہو سکتا ہے، جو کیفیات مثلاً ہیں، مثلاً تیز اور ہلکی جا، کے فرق کا فرق (۲) ایک ہی جس کے احضارات کی کیفیت میں ہو سکتا ہے، مثلاً سرخی اور سبزی میں، اور (۳) مختلف حواس کے احضارات میں ہو سکتا ہے، مثلاً نیلا ہٹ اور کڑوا ہٹ میں۔ اب (۱) اور (۲) کے متعلق تو معلوم یہ ہو گا کہ ایک ہی کیفیت کی دو شدتوں یا ایک ہی صنف کی دو کیفیتوں کا فرق بذات خود ایک منہج احضار ہو سکتا ہے، چنانچہ اس کے وزن سے ہیں سیر کے وزن کی طرف جانے میں ہو سکتا ہے، کہ ہم تغیر کو مسلسل محسوس کریں جس طرح دو مقامات کے درمیان فاصلے کو مسلسل محسوس کرتے ہیں، لیکن (۳) میں یہ بات نہیں ہوتی۔ گلاب کی بو سے کھٹنے کی آواز کی طرف جانے میں ہمارے پاس کوئی رابطہ نہیں ہوتا، جس سے ان دونوں کو متعلق کیا جاسکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ (۳) میں احضارات کا اختلاف ہے نہ کہ فرق کا ایک خاص احضار (۱) اور (۲) میں اس سے زیادہ اور کچھ صرف اس وقت ہوتا ہے، جب متضد احضارات یک وقت واقع ہوں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم ایک آواز یا ایک ذائقہ کے فرق اختلاف کو جانتے ہیں۔ لیکن اس قول سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہم جانتے ہیں کہ ایک سے دوسرے کی طرف توجہ کے انتقال میں کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک متعین تغیر کا تجربہ ہے، لیکن تغیر تسلسل پر دلالت کرتا ہے اور یہاں تسلسل توجہ کی حرکت، اور اس تاثری حالت میں ہے، جو اس حرکت سے پیدا ہوتی ہے، نہ کہ خود کیفیات میں۔

۱۵ یہاں فرق کے معنی تقریباً یہ ہیں، جو ریاضی میں تفریق کے ہوتے ہیں مثلاً - ۵ - ۳ = ۲۔ اس میں یہ اس اختلاف کے ہم معنی نہیں ہیں، کہ ہم نے (۱۴) کے تحت بیان کیا ہے، اجتہادی فیسات کی فرق کی ہماری تشریحیں زیادہ تر ان کے معنی (۱۵) لیکن اہم اور مذکورہ کی زبان میں ایک تبدیلی کی جاتی ہے، چنانچہ ہم انہیں ادا مازوں دونوں کو نہ ہم کہتے ہیں لیکن یہ تمام وضاحتیں، جن سے مخصوص ہواں کے تفاوت احساسات متضد کے جاتے ہیں غالباً اس وجہ سے کہ جو خصوصی احساسات ان کے ساتھ ہوتے ہیں، وہ بہت شائبہ رکھتی ہیں (متضد)

جہاں اگر سرخی منبری کے بعد نمودار ہو، تو سم کھد یا وہ بڑے فرق کا وقوف ہوتا ہے، بہ نسبت اس کہ یہ نارنجی کے بعد پیدا ہوا۔ اسی طرح پانچ کسیر کا وزن اٹھانے کے بعد دس سیر کا وزن بھاری معلوم ہوتا ہے، لیکن بیس سیر کا وزن اٹھانے کے بعد سیس سیر کا وزن ہلکا کہلاتا ہے۔ انہیں واقعات کی وجہ سے احضار است کا تصفیٰ نظریہ خوشنام معلوم ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات کی بناء پر وونٹ نے ایک قانون اضافیت لکھ دیا جو بظاہر ان اقرضات کا محل نہ ہو سکتا تھا، جو ہم نے بین کے نظریہ پر کئے ہیں۔ یہ قانون یہ تھا: ہمارے احیاءات خارجی ارتسامات کا محض اضافی معیار مہیا کرتے ہیں نہ کہ اطلاقی۔ جہات کی شدت، سریتوں کے امتداد، روشنی کی کیفیات ان سب کا اور اک ہم کو ان کے باہمی تعلق کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی ناقابل تغیر اور مستقل الکائی کے مطابق جو ان ارتسامات کے ساتھ، یا ان سے قبل، موجود ہوتی ہے۔

لیکن اگر یہ قانون صحیح ہے، تو غور رسامات کی کیفیت، بالکل غیر اہم ہوجاتی ہے، اور اگر ان کا تعلق ایک ہی رہے، تو احساس بھی غیر متغیر رہے گا جس طرح دو اور ایک کی نسبت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے، ہماری اکائی ایک میل ہو، یا ایک می ٹریٹر لیکن شدتوں کی صورت میں، مثلاً ایک ٹلیل ترین محسوس اور کثیر ترین محسوس ہوتا ہے، ان حدود کا وجود ہی خالی تا کہین اضافیت کی تردید کے لئے کافی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ درمیانی شدتوں کی بھی بہت سی شہادتیں موجود ہیں، جو براہ راست شناخت کر لی جاتی ہیں۔ چنانچہ ڈاک خانے کا محرر آدمی چھٹانک کے خطوط اور ایک چھٹانک کے خطوط میں حیرت انگیز صحت کے ساتھ تمیز کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں اوزان قائم بالذات ہیں، نہ کہ ایک دوسرے سے آدھا بھر ہو سکتا ہے، کہ ڈیڑھ چھٹانک اور تین چھٹانک کا تصور اس کے لئے دھندلا ہو۔ لہذا ان غلطیوں کی گنجائش نکال کر، جو بالواسطہ طریقے سے معلوم

کی جاتی ہیں، کہا جاسکتا ہے کہ ہم شدتوں کی شناخت براہ راست کر لیتے ہیں اس
 شناخت کے لئے ہم کو ان کا مقابلہ کسی مشترک معیار سے نہیں کرنا پڑتا،
 اور نہ ہم کو اس معیار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے۔
 دوسرے الفاظ میں ہم کو کسی ایسی شدت کی ضرورت نہیں پڑتی جو اس کے
 ساتھ ہی موجود ہو۔ اس میں ہماری حالت فوج میں سپاہی بھرتی کرنے والے
 کی جوتی ہے جو ایک مہسہ دار کو محض دیکھ کر بتا سکتا ہے کہ اس کا قدم فوج
 کے لائق ہے یا نہیں۔ اس شخص کو اس بات کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ اس کے
 قدم کی پیمائش کرے یا اس کا مقابلہ اس کے ساتھیوں سے کرے۔ احسانیت
 کی کیفیات کے متعلق تو تاملین اضافیت کے خیالات اور بھی بدتر ہیں۔ میٹر
 کے اعتبار میں ایک رنگ جو سرخ زمین پر سبزی مائل نظر آتا ہے اسی زمین پر
 نارنجی بن جاتا ہے۔ لیکن یہ تقابل بہت تنگ مدد کے اندر ممکن ہوتا ہے حقیقت
 یہ ہے کہ رنگوں کے تقابل کے مظاہر اس عقیدے کو ثابت کرنے کی بجائے،
 اس کی تردید کرتے ہیں، کہ روشنی کی کیفیات کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلق
 کے مطابق ہوتا ہے۔ سرتوں میں تو اس طرح کے تقابل کا وجود اور بھی زیادہ مشتبہ ہے۔
 مختصر یہ کہ اس خاص عقیدہ اضافیت کے متعلق جس کا سب سے بڑا اشاعہ
 ورنٹ ہے، کہا جاسکتا ہے کہ بعض صورتوں میں جہان، دو حضرات، جن کا
 فرق خود قابل احضار ہے بہت قریب کے تعلقات رکھتے ہیں وہاں ان کا مغز (جیسا کہ
 بالواسطہ طریقے سے معلوم ہوتا ہے) ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک
 احضار کے اندازہ کرنے میں ہم کو گمراہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ غیر متبیروں
 مستقل الکائی سوچ نہیں لیکن بظلمات اس کے ارتکابات کے باہمی تعلقات
 بھی ہر مرض کی موافق نہیں بقول مشہور بین دنیا کی ہر چیز اضافات کوئی ہے لیکن کیرٹھان اضافات پر مشتمل
 نہیں ہوتی۔ ان حنوں میں تو ہر نشیات کو لاشبہ کسی نہ کسی اصول اضافیت کو ماننا ہی پڑتا ہے۔
 لیکن یہ اس تمام تقریر سے مفہم ہوتا ہے جو ہم نے احضاری سلسلے اور اس کے تفکرات کے متعلق کی ہے۔

حرف اضافیت سے اکثر اس خبر کو بھی ظاہر کیا گیا ہے، جس کو ہم نے ”تجربے کی ثنویت“ کہا ہے۔ پھر اس ثنویت کے مفروضہ علیاتی نتائج، مثلاً، مظاہرہ ایمان کی تمیز بھی اسی کے ظاہر کئے جاتے ہیں لیکن اس تعلق کے دو نتائج ایسے ہیں، جو نفسیاتی حیثیت سے اہم ہیں۔ یہ امر تو بہت مشتبہ ہے کہ موضوع کسی طرح بھی اس کے معدومات کی کیفیت پر اثر آفرین ہوتا ہے، لیکن یہ یقینی ہے کہ یہ ان کے حسی نوعیت، یعنی ان کی لذت آفرینی، یا عالم انگیزی، کو بالکلے معین کرتا ہے۔ یہ ان کی کمی خصوصیت پر بھی اس طرح اثر کرتا ہے کہ ایک نتیجہ جو ایک موضوع کے لئے قلیل ترین ہے، دوسرے کے لئے کثیر ترین ہو جاتا ہے۔ ایک ذرہ خاک انسان کے لئے تو ہلکا ہوتا ہے، لیکن یہی مجھ کی کمر توڑنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پھر ہو سکتا ہے، کہ انسان کو صرف ایک تجربہ ہو، اور مجھ اپنی تیزی کی وجہ سے بہت سے تجربات حاصل کرے۔ لیکن یہی اضافیت جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ”قلیل ترین“ حضار کو باسنی بنانے میں فوری تجربہ میں وہ اطلاقیت داخل کر دیتی ہے، جو سائنس کی خالص اضافیت کی ضد ہے۔ اس کے بغیر یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے، کہ ہم زمان و مکان کے تصویری مسلم تک کس طرح پہنچ سکتے ہیں۔

تحت شعور: (الف) الزامات کا

(۶) ”میدان شعور“ کی اصطلاح اس وقت تک بار استعمال ہو چکی ہے۔ یہ منجملہ ان اصطلاحات کے ہے، جو شعور کے درجوں، یا طبقوں کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ ایک

Algedonic
 لہ عام خیال یہ ہے کہ ان اصطلاحات کو وونٹ نے رواج دیا ہے لیکن پروفیسر نے بہت سی باتیں ہی جین کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وونٹ کے زمانہ بہت قبل مروج تھیں یہ اصطلاحات وولف اور باؤم گارٹن (Baumgarten) میں بھی ملتی ہیں (مصنف)

بہت مشکل اور پریشان کن مسئلہ ہے جس کی مزید توضیح کی ہم اب کوشش کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جہاں رات کے وقت قطب ستارہ کو دیکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ہر ایک کے لئے ہدف نگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح وہ ستاروں بھرے آسمان کے باقی ماندہ حصہ کی طرف سے اندھے نہیں ہو جاتے ہو سکتا ہے کہ ایک جلسے میں ہم ایک مقرر کی آواز سنیں اور اس کے ساتھ ہی باہر کی تمام آوازیں بھی ہمارے کانوں میں آتی ہیں، اور ہم مقرر کی صورت کو بھی دیکھتے ہیں۔ ان تمام شالوں میں جو چیز کی غور دیکھی، یا سنی، یا مانی ہے، مرکز شور کہلاتی ہے۔ اس مرکز کے علاوہ جو کچھ دیکھا، یا سنا جاتا ہے، وہ میلان کہلاتا ہے جس میں توجہ جمائی جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرکز سے باہر کے تمام اشیاء کا جو شور ہم کو ہوتا ہے، وہ کمتر درجہ کا ہوتا ہے۔ اور جس قدر دور یہ مرکز و پس منظر سے ہوتی جاتی ہیں، اسی قدر زیادہ دھندلی اور مدھم مدھم کی جاتی ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ جو مسلسل یہاں مفہوم ہوتا ہے، اس کے اگر محدود و معنی لئے جائیں، تو یہ ہم کو منطقی طور پر ایسے میدان شور کی طرف لے جاتا ہے جو ہر دم کم ہونے والی شدت کے ساتھ چلے یاں ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے احضاری سلسلہ کا تسلسل اتنا ہی مکمل ہے، جتنا کہ لائبہ تر کے نزدیک تھا۔ اب ہم کو بعض ایسی باتوں پر غور کرنا ہے، جن کی وجہ سے اہل زمین نفیات میدان شور کی اصطلاح کو زیادہ محدود و معنوں میں استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے، جہاں اس کی توجہ اس طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور وہ ذرا دیر کے لئے قطب ستارہ کو چھوڑ کر اس کی طرف دیکھنے لگتا ہے۔ ہم ایک جگہ ٹھہرے ہوئے ایک مقرر کی تقریر سن رہے ہیں کہ ہمارے پاس ہی ایک اور شخص تقریر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ ہم فوراً اس نئے مقرر کی طرف متوجہ ہو کر اس کی تقریر سننا شروع کر دیتے ہیں، اگرچہ اس وطن میں

۱۔ دونٹ کے نزدیک تمام میدان شور کا اور اک ہوتا ہے جس میں میدان کے مرکز کا ادراک کا۔
 ۲۔ دیکھو کتاب پہلا باب دوم بند۔ (مصنف)

پرانے اور اصلی مقرر کی تقریر بھی ہمارے کاؤں میں پہنچتی رہتی ہے۔ لیکن ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ ان مثالوں میں میدانِ شعور کا ایک تغیر مرکز کو غیر مرکزی طور پر متغیر کرتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب میدانِ شعور کا یہ تغیر کافی شدید اور اچانک ہو۔ اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے جس قدر زیادہ گہری توجہ کسی اور چیز کی طرف ہوگی، اسی قدر کم موثر یہ نیا تغیر ہوگا۔ جب یہ تغیر ہتھیلی پر جان رکھ کر سلا اور کمر بڈس کے درمیان سے اپنی کشتی کو نکال رہا ہوگا، تو کتنے ہی شہاب ثاقب ایسے ہونگے جن کی طرف اس نے اٹھ اٹھا کر بھی نہ دیکھا ہوگا، جس طرح محاصرو کا تمام شور و غل اور شہیدوں کی توجہ کو مطلقاً لے سے منحرف کر اسکا اس کے برخلاف ہم مرکز شور کو میدانِ شعور کی کسی اور چیز کی طرف ارادۂ بھی مستقل کر سکتے ہیں لیکن یہاں بھی شرط یہی ہے کہ یہ چیز باقی ماندہ چیزوں سے متفرق ہو۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ہم نہ صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ ان اشیاء یا آوازوں کو ارادۂ دیکھ، یا سن لیں، جن کو ہم نے پہلے دیکھا یا سنا ہے، بلکہ ہم اس چیز یا آواز کو بھی، دیکھ، یا سن سکتے ہیں، جو بھی تمیز نہیں ہوئی، یا جو شاید ابھی وجود میں نہیں آئی۔ اور یہاں بھی توجہ کا جماؤ کثیر ترین ہو سکتا ہے۔ یہ کشتی شکستگان "بادِ نرط" کے لئے چشمِ باد رہتے ہیں، اور یہ شکست خوردہ فوج ملک کے بل کے لئے گوشِ براواز رہتی ہے اب اس طرح پیش قدمی کے باوجود حضرات جو نئی واضح طور پر نکل کر جاتے ہیں، ایک خاص شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ دہشت گرد فوجوں کے میدانِ شعور میں آجے ہیں۔ اس کے بعد ان کی شدت کا مزید اضافہ یقیناً نہ رہی ہوتا ہے۔ کیا ہم کو بغیر کسی کرنا چاہئے کہ اس سے قبل ان کی شدت صرف سے ایک خاص درجہ پر فورا پہنچ گئی، نہ یہ کہ اس کا ایک سخت درجہ بھی

۱۔ دیکھو کتاب باب سوم، بند، (مضمت)

Olysses ۱۱

Scylla ۱۲

Charybdis ۱۳

Sub-liminal ۱۴

یا فوق دہلیز پر پہنچتا ہے کہ اس میں بھی یہ سلسلہ بدل رہی تھی؟ مؤخر الذکر صورت قیاس تحت شعور یا نیم شعور کہلاتا ہے۔

اس قیاس کے مطابق ہمارا مجموعی میدان شعور و حوصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ان کے درمیان وہ چیز حد فاصل کا کام دیتی ہے جس کو فشنر نے پرزور الفاظ میں واقعہ دہلیز کہا ہے۔ اب میدان شعور کی اصطلاح کا اطلاق شعور کے صرف اس حصے پر ہو گا جس میں مرکز واقع ہے۔ اس سے باہر کا علاقہ تحت شعور کا ہے لیکن اس تقسیم کے ساتھ ہی مشکلات بھی رونما ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ہم یہ یاد کرنے کے وجہ معلوم کر چکے ہیں کہ میدان شعور میں کے حضرات کی شدت یا وضاحت کچھ تو اس چیز پر موقوف ہوتی ہے جس کو ہم ذاتی یا اطلاق شدت کہتے ہیں، اور کچھ اس توجہ پر جو اس کی طرف مٹی جاتی ہے لیکن ہمارا یہ بیان تحت شعور میں کے حضرات پر صادق نہیں آتا۔ تحت حضرات تحت شعور کے حضرات کے لئے یہ اصطلاح شاید موزوں ہوگی (کی طرف فرداً فرداً اور انتخاباً توجہ نہیں کی جاسکتی، ان کو خاص طور پر توجہ کے لئے منتخب کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ نہ صرف یہ کہ ان کو حضرات کہنا ہی نامناسب ہے بلکہ یہ کہ ان کی کوئی نفسی مشقی ہی نہیں لیکن یہ بہت انتہا پسندانہ خیال ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر حضاری صورت سوائے اس میدان کے کہیں اور نہیں ملتی، جو ایک حد یا دہلیز سے محدود ہے، تو پھر اس سے تسلسل کا وہ انقطاع مفہوم ہوتا ہے جس کا ہم کو کسی اور جگہ شجرہ نہیں ہوتا، یہاں تک کہ میدان بصارت بھی جس سے یہ استعارہ کیا گیا ہے، ایسا کوئی مستعین ماسٹید نہیں رکھتا۔ پسند دہلیز کو ایک ہندسی خط فرض نہیں کیا جاسکتا، جس کے دونوں طرف شدتی عدم تسلسل ہے۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں

یہ تنگ ترین بھی ہوتا ہے، مثلاً جہاں ہم کسی آواز کو سننے کے لئے ہمہ تن گوش ہوں، وہاں بھی اس میں محسوس عرض ضرور ہوتا ہے۔ چنانچہ فشن اور دیگر محققین کی نفسی طبیعاتی تحقیقات نے اس کو پوری طرح ثابت کر دیا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک ایسی آواز کو بنور سن رہے ہیں، جو برابر ہلکی ہوتی جا رہی ہے، یہاں تک کہ ہم اس کو سن ہی نہیں سکتے۔ پھر ہم اس آواز کو اس حالت میں سنتے ہیں، جب اس کی شدت برابر بڑھتی جا رہی ہے، یہاں تک کہ یہ سماع خراش ہو جاتی ہے۔ بالعموم پایہ یہ گیا ہے کہ پہلی صورت میں اس کی شدت دوسری صورت میں اس کی شدت سے کم ہوتی ہے اور دونوں صورتوں میں واضح طور پر موجود اور واضح طور پر غائب ہونے کے درمیان شدہ کلا ایک حاشیہ ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احضار ٹپکتا ہے۔ کبھی تو یہ نمودار ہوتا ہے، اور کبھی غائب ہو جاتا ہے۔ پھر احساسات، مثلاً وزن، چمک، حرارت وغیرہ کے فردق کے مقابلہ کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ الف اور ب، اور ب اور ج کے فرق کو تو معلوم کر سکیں، لیکن الف اور ج کا فرق بالکل واضح ہے۔ اس طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات کے درمیان ان حالتوں میں بھی فرق ہوتا ہے، جہاں نام نہاد مہ احساس فرق نہیں ہوتا، لیکن اگر اس قدر تسلسل ہی تسلیم ہو جائے، تو پھر ہم اس سے زائد تسلسل کو تسلیم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتے۔ اگر احضارات کے فوق میدان شعور کے اندر لیکن ”دہلیز فرق“ کی آخری حد سے پرے موجود ہوتے ہیں، تو پھر دہلیز شعور سے پرے کسی احضار کے وجود سے ہمارا انکار قرین صحت نہیں ہو سکتا۔ آخری قابل غور بات یہ ہے کہ چونکہ میدان شعور توجہ کی مقدار اور تقسیم کی وجہ سے بہت زیادہ دور اکثر اجانک متغیر ہو جاتا ہے، لہذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہم کو یا تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس قسم کے سخت شعوری احضارات بالکل وجود ہے، یا یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ واضح طور پر متفرق، یعنی معین شدت رکھنے والے احضارات میدان کے تغیرات کے ساتھ وجود میں داخل یا اس سے خارج

ہو جاتے ہیں۔ براہ راست معین کرنا تو بدایت نامکن ہے، کہ ایسا ہوتا بھی ہے، کہ نہیں۔ لیکن اگر ایسا ہوتا ہے، تو بجائے اس کے ایک احضار کی شدت معروضی اور موضوعی دو سمتوں سے معین ہو توجہ کا محض نتیجہ بن جاتی ہے۔ غیر امدادی توجہ، جس کو ہم نے ابتدائی فرض کی ہے، بالکل غائب ہو جائیگی۔ ایک سوتا ہوا شخص خود اپنی حرکات سے جاگ سکتا ہے، لیکن اس کو جگانا نامکن ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تحت شعور کا قیاس زیادہ تر سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ قانون تسلسل کا اطلاق واقعات احضار پر کیا گیا ہے۔ غیبات میں اس کا تعارف فی الواقع لا بُسنتز نے کر لیا جس نے پہلی مرتبہ اس قانون کو مدون کیا۔ اس کے قبول کئے جانے کے راستے میں جس قدر مشکلات پیش آتی ہیں، ان میں سے آدھی انقص اصطلاحات کا نتیجہ ہیں۔ (لا بُسنتز) شعور کو کامیابی سے ہم بست نہ سمجھتا تھا اس لئے ایک حیات معنی کے مخصوص اعلیٰ ہیروؤں کا ہم معنی تھا، لیکن بالکل میلان اس طرف ہے، کہ شعور ہی شعور ارتقا کے تمام مدارج، اور احضار کے تمام طبقوں پر عادی بنا یا جائے۔ اس طرح جس احضار کا شعور نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ کو غیر حاضر احضار کے بالکل حیاں تضاد میں تحویل کر لیتا ہے، اور یہ تضاد لا بُسنتز کے غیر مذکور ادراک میں درحقیقت شامل نہیں۔ اس کے علاوہ شعور کی فعلی صورت لازماً اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے، کہ بقول ہیملٹن ایک غیر شعوری ذہنی تغیر "وہ ہوگا جس میں موضوعی فعلیت جسے شعور، تفکر، یا توجہ، کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے، کو مطلق دخل نہیں۔ لیکن جب کہا جاتا ہے کہ ایک سپاہی اکثر اپنے زخموں کا شعور نہیں رکھتا، یا یہ کہ ایک عالم کسی وقت علم کے اس ذخیرے کا شعور نہیں رکھتا، جو اس کے ذہن میں محفوظ ہے، تو لہٰذا ہم کی تفریق لا بُسنتز سے بہت قبل فلاطینرس نے کی جس کی طرف (لا بُسنتز) سفوف اشارہ کرتا ہے (مضف)

حفظ نامہ ہے کہ شعور یہ ہے کہ اس دونوں کے درمیان قلیل ہو اور لا بُسنتز کا بلاشبہ بھی خیال تھا (مضف)

مفہوم یہ نہیں ہوتا۔ یہ کہنا تو کوئی بڑی بات نہیں، کہ ایک شخص اس چیز کا شعور نہیں رکھتا، جس کا احضار ہی نہیں ہوا لیکن یہ کہنا بڑی ہمت کا کام ہے کہ جس چیز کا احضار ہو رہا ہے، اس میں وہ شدت نہیں، جو توجہ کی تقسیم محسوس تغیر پیدا کر دے۔ ہو سکتا ہے، کہ تحت شعور ہی احضارات حیاتِ انسانی پر اثر آفرین ہوں، جس طرح وہ پیا کھر ایک قدرتی منظر پر اثر انداز ہوتے ہیں، اگرچہ ان احضارات میں وہ شدت یا انفرادی یقین موجود نہ ہو جو ان کو یقین و مقرر صورت دے دے اگر کوئی واقعات ایسے موجود نہ ہوں جو ارتسامات کے مافوق دلیری احضار کے تخیل کے ضامن ہوں تب بھی اس کی وہی طور پر جائز مانا جاسکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ان احضارات کے سوا اور کوئی احضارات موجود ہی نہیں، جو میدانِ شعور میں ہوتے ہیں، اتنا ہی قیاسی اور احتسابی ہے جس قدر یہ فرض کرنا کہ سوائے اس بصارت، یا سماعت کے اور کوئی بصارت، یا سماعت موجود ہی نہیں، جس میں انسانی آنکھ، یا کان، نے کام کیا ہو نفسی تکبیر، یا تصنیف، یا تجکیر، یا تصنیف سے زیادہ لغو نہیں، اگرچہ ان میں اسے کوئی بھی ماحول نہ ملے۔ مسم علی الاطلاق کوئی ایسی حد تک مقرر نہیں کر سکے، جہاں تحت شعور غیر شعور ہو جائے۔ احتمال اس افروض کے خلاف ہے، کہ گہری نیند سم کو اس حد سے پرے لے جاتی ہے اور لابلایت تن کا یہ خیال صحیح ہو سکتا ہے، کہ موت میں یہ کام نہیں کر سکتی۔ تاہم یہ تمام بحث تجربی نفسیات سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتی۔ لیکن اس سے واضح ہو جاتا ہے، کہ ہمارے سلسلہ کے متمیز تفارقات کے برے ایسے امکانی تفارقات ممکن ہوتے ہیں، جو میدانِ شعور کی ”دھندلی“ عبقی زمین بناتے ہیں اور جمہورِ مادی منہض کر رکھتے ہیں، کہ تجربہ کی بہت سے جہتوں میں قدرِ قریب ہم ہوتے جاتے ہیں، اسی قدر زیادہ غلبہ اس عبقی زمین کا ہوتا جاتا ہے، اور اسی قدر کم احتساب۔ اس عبقی زمین میں میدانِ شعور اور تجربہ میں مرکز شعور ہونے کا ہوتا ہے۔

تحت شعور :- (ب) تصورات کا

(۱) ارتسامات کے مقابلے میں تصورات کا تحت شعوری احضار اور بھی زیادہ پریشان کن، لیکن اہم مسئلہ ہے جو خاص توجہ کا محتاج ہے۔ جس طرح ہم احساسی دہلیز کی طرف توجہ کر کے ایک مترقب ارتسام کا انتظار کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم ”ماظنی مثال“ کے نمودار ہونے کا بھی انتظار کر سکتے ہیں۔ پھر دہلیز ایک صحیح حد ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مختلف حلق کا رقبہ ثابت ہوتی ہے۔ ہم ایک بات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پہلے تو یہ متزلزل ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہماری زبان کی نوک پر ہوتی ہے، اور کبھی بالکل غائب ہو جاتی ہے اور پھر شاید ایک لمحہ بعد ہی یہ صاف اور واضح شعور میں آ جاتی ہے۔ جب ہم سے کسی شخص کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو بعض اوقات ہم جواب دیتے ہیں، ”کہ میں بتا تو نہیں سکتا، لیکن اگر کوئی اور شخص وہ نام لے تو پہچان ضرور دے گا۔“ یعنی یہ کہ ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ”شناخت“ کر سکتے ہیں، لیکن اس کا ”جواب“ نہیں کر سکتے۔ اور بعض اوقات ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہم ”شناخت“ ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی اگر ہم اس شخص سے قدیم ماحول میں لیں اور اس کی آواز سنیں تو ممکن ہے کہ اس کا نام یاد آجائے۔ ایک نقصان عظیم کی حسرت ناک یاد ممکن ہے کہ مدتِ انغمز باقی رہے۔ اسی طرح ایک ڈراؤنے خواب کا تمام منظر تمام دن ہم کو بھوت کی طرح چمٹا رہ سکتا ہے یا اس کا کوئی دہشت زنا واقعہ ذہن سے کچھ ہو کر عسالم خواب میں دوبارہ زندہ ہو سکتا ہے۔ جس طرح

لے Memory images لے ہر بار دل اور فتنہ تحت شعوری احضارات کو دہلیز سے بچے کہتے ہیں۔ اس کے خلاف ہم نے تحت شعوری (ارتسامات کو اس سے بچے کہا ہے۔ دلی اور ڈاؤمی احضارات کی دونوں صورتوں میں جو ہم ذہن میں ان کا محسوس کرتے ہوئے فوق دہلیز ارتسامات کو تحت دہلیزی تصورات سے تمیز کرنا بہتر اور باوجود محسوس (مصنف)

ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے اسی طرح عالم شباب کی سطح مبنی اور شباب کاری کا مقابلہ ہم عالم ضعیفی کی اس طرف نگاہی اور پختہ کاری سے کرتے ہیں جو عسکر کا لٹا ہوا ہونی سے کسی نے بچ کہا ہے کہ کھڑا پانی بہت گہرا ہوتا ہے۔ سخت شعوری تجربے کی بڑی مقدار کی وجہ سے میدان شعور مختلف ہو جاتا ہے اور یہی سخت شعوری تجربہ اس میدان شعور کی بنا ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ اس کو بہت اہم تعلقات ہوتے ہیں۔ اس عمر میں امید و بہم کی جڑیں کٹ جاتی ہیں اور سریع الحسی کم ہو جاتی ہے لیکن فرست یا بہ الفاظ دیگر ”حاضر دماغی“ زیادہ ہو جاتی ہے۔

تاہم کہا جاسکتا ہے کہ یقیناً خارج از قیاس ہے کہ یہ زمانہ حیات کے تمام سوانح و حوادث اور رانجون فی التسلیم کے تمام اجزا منفرد موجود ہیں اور ان کا احضار معاً اسی صورت اور ترتیب میں ہوتا ہو، جس صورت اور ترتیب میں کہ پہلے پہل یہ تجربہ میں آئے تھے، یا اکتساب کئے گئے تھے۔ لیکن ہمارا پیر مفہوم نچیں۔ ارتسامات اور تصورات میں ایک فرق یہ ہے کہ تصورات میں ہمیشہ ایک خاص عمومیت پائی جاتی ہے۔ ایک ہی مثال بہت سے موقع اور تعلق میں مستعمل ہو سکتی ہے جس طرح ایک ہی حرف بہت سے الفاظ اور ایک ہی لفظ بہت سے فقروں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ ہم کسی زبان کی ادویات کو اس کے ذخیرہ الفاظ سے نہیں ناپ سکتے نہ ہم اس کو اپنے ان ”روحانی“ خزان کی دست کے مساوی کہہ سکتے ہیں جو گویا نفسی آلہ کے ساتھ ساتھ یکے بعد دیگرے منکشف ہوتے ہیں اور اسی نفسی آلہ میں وہ سخت شعوری طور پر مدفون ہوتے ہیں۔ مدرسہ کا کونا لڑکا ایسا ہے جس نے فارسی پڑھی ہو،

لے تصورات کے لف (Involution) اور نشر (Evolution) کا عقیدہ (ایسٹنٹز کا حیلہ

ہے۔ ہر بارڈ نے اپنی نفسیاتی کھویات و حرکیات میں نہایت قیامی اور عقلی طور پر اس کی توضیح کی کوشش کی لیکن ہر انتہا پسندانہ عقیدہ کے مشرک طرح اس کا حشر بھی یہ تھا کہ متاخرین اہر نفسیات نے اس کی طرف سے بالکل رد گردانی کی لیکن کل ایک نئے رول کی علامات ظاہر ہو رہی ہیں اور آج کل کے بہم کو اس عقیدہ کی دست اور اس کی ہیئت کی شہادت ملے گی۔ پر غیر مٹا مٹ نے نو تفریق ”ضمنی“ اور ”مربعی“ بہم (Apprehension) میں بیان کی ہے وہ اس کی مثال ہو سکتی ہے۔ دیکھو انالٹک مسا ایٹکا لوجی

فاتح اندلس کی طرف لے جاتا ہے۔ پھر صبح کے وقت جب ہم اخبار پڑھنا شروع کرتے ہیں، اور پہلے بیرونی ممالک کی خبریں پڑھتے ہیں، پھر مذہبی کی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد خود اپنے ملک کے واقعات و حوادث کو معلوم کرتے ہیں، تب بھی ہماری توجہ میں اسی طرح کا اچانک انتقال ہوتا ہے۔ اب بھی زیادہ دور اور مدہم لیکن پھیلے ہوئے، ہماری جذبی فضا کے غیر مستقیم اجزاء ترکیبی ہوتے ہیں۔ جب توجہ دوسری پڑ جاتی ہے، تو یہ سامنے آجاتے ہیں، اور کم و بیش محسوس ایسا دوسرے کا مرکز بن جاتے ہیں۔

سخت شعوری تشادات مختلف صورتوں میں نمودار ہوتی ہیں، ایسی ہے جس صورت میں کہ یہ لطوفاں ہوتی ہیں، اس کو "نفسی" یا زیادہ صحت کے ساتھ، انحصاری میلانات کہا جاتا ہے "میلان جس انگریزی لفظ (Disposition)

کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنی اولیٰ طور پر "ترتیب" کے ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء مرتبہ ہمیشہ واقعی ہوتی ہیں۔ اب متعدد میلانات بالقوت میں سے کون کون سے میلانات بالفعل بنتے ہیں، اس کا انحصار حالات پر ہو گا، لیکن جیسا کہ لائبنٹز نے عرضہ ہوا کہ کیا ہے کہ "حقیقی طاقت عین انحصار ہوتی ہے" ایک قوت کے تحقق کے لئے، بعض اوقات تو ہم کو ایک شدت داخل کرنی پڑتی ہے، اور بعض اوقات خارج۔ ایک سخت گھوڑا اے کو چلانے کے لئے ایڑ دھکانے کی ضرورت پڑتی ہے، اور مچلے ہوئے گھوڑے کو قابو میں لانے کے لئے باگیں کھینچنے کی۔ اب ہم فرض یہ کرتے ہیں، کہ انحصاری میلانات ہمیشہ سو خوالہ ذکر قسم کے ہوتے ہیں۔ بقول لائبنٹز، "درجانات و افعال ہمیشہ کارفرما ہوتے ہیں"۔ یہ میلانات کم و بیش مستعد اعمال، یا وظائف ہوتے ہیں، اور یہ متاع اس تعلق سے ممکن ہو گا ہے، جو ان اعمال یا وظائف اور دیگر نفسی امسال یا وظائف میں ہوتا ہے۔ اس قسم کے انحصاری تعاملات کی تحلیل و تخیل کی طرح

لے یہ وہ صدقات ہے، جو ہر مادہ کی نفسیات حرکیات کی پس پردہ ہے، اور اس حرکیات کی طرف ہیوم پہلے ہی اشارہ کر چکا ہے (مصنف)

ہم کچھ دیر بعد توجہ کریں گے۔ اس وقت شاید اس بات کی توجیہ ہو سکے، کہ جو چیز صریحی شعور میں متناقبہ منکشف ہوتی ہے، وہ ان اجتماعات کی صورت میں کیوں آہستہ آہستہ لطیف ہو جاتی ہے، جن کو ہسٹریکس نے "اوزا کی مقادیر" کہا ہے اور جن میں زمان و مکان کی طرف کوئی مخصوص اشارہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہی اشارہ حافظے کے لئے ضروری ہے۔ اس وقت سے قبل ہم یہی کہیں گے، کہ مذکورہ بالا شہادت (جو اگرچہ بلاشبہ بالواسطہ ہے، تاہم اسی قدر قطعی الدلالت بھی ہے) اور اس انتہائی عقیدے کے راستے میں تمام رکاوٹیں، کہ شعور کی دلہن سے پرے اس کے نیچے، کوئی احضاری چیز نہیں اس قیاس تحت شعور کو جائز ثابت کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ہی اصول تسلسل جو حقیقت کی ہر تحقیق میں اساسی اہمیت رکھتا ہے تحت شعور کی فرضی حدود و بندی میں مانع آتا ہے۔

اکثر ماہرین نفسیات نے تحت شعور کی حفظ کی توجیہ عادت کی بناء پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ خود عادت حفظ پر مبنی ہے اور سیلان کے تقریباً ہم معنی ہے۔ اگرچہ یہ سب بالکل بدیہی ہے، پھر بھی اس کو ان لوگوں نے نظر انداز کیا ہے، جو "قوائی نفسیات" کی مفروضہ توجیہات کے تقاضے کی پردہ دری کرنے، اور اس کی تردید، میں موکیڈ کے اقوال نقل کرنے کے شائق ہیں۔ چنانچہ (جی، ایس، مل) کہتا ہے: "ت میں کرسی پر بیٹھ کر بھی کمرے میں چلنے کی طاقت رکھتا ہوں، لیکن ہم اس طاقت کو چلنے کا مخفی فعل نہ کہیں گے، لیکن اگر مل کی دونوں ٹانگیں کاٹ دی جائیں، یا اس پر فالج کا حملہ ہو جائے، یا اگر وہ کرسی پر بیٹھے ہونے کی بجائے پلٹھوڑے میں لیٹا ہو، تو پھر اس کو طاقت بھی نہ کہیں گے۔ ہم کو

ملہ چنانچہ (اک کہتا ہے: انسان میں کسی کام کو کرنے کی طاقت یا قابلیت، وہ تصور ہے، جس کو ہم عادت کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ یہ طاقت یا قابلیت، بالمتواتر کرنے سے مال ہوگی جو جب یہ طاقت یا قابلیت ہر موقع پر پیش آوے، تو ہم اس کو میلان کہتے ہیں (مخفف) ملہ (Mollere)

صرف اس حالت کے نفسیاتی بیان کی ضرورت ہے جس میں یہ طاقت مشق سے حاصل ہو چکی ہے اور محفوظ ہے۔ بہر کیف اس وقت واقعہ یہ ہے کہ کل کرسی پر خاموش بیٹھا ہے نہ وہ چل رہا ہے نہ ناچ رہا ہے۔ لیکن فشرض کرو، کہ اسی حالت میں اس کی بوہی کوئی خوشخبری لاتی ہے اور اپنی خوشی کے اظہار کے لئے اس سے ناچنے کو کہتی ہے۔ یہ سنتے ہی ناچنے کی تمام حرکات تصورات کی صورت میں، دلیر شعور سے اوپر نمودار ہو جاتی ہیں، اور کم مستقل مزاج اشخاص میں ممکن ہے کہ یہ حرکات واقعی پیدا ہو جائیں مختصر یہ کہ اس طرح وہ مانوس حالت پیدا ہوتی ہے جس کو ماہرین نفسیات ”تصوری حرکی حرکات“ کہتے ہیں۔ اسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ ہم کو حرکت کے ”تصور“ کا شعور ہو جائے، لیکن وہ حرکت فی الواقع صادر نہ ہو لیکن یہ شعور اس طرح کا ہوتا ہے کہ جس قدر شدید تصور ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مال یہ حرکت میں منتقل ہونے کی طرف ہوتا ہے، اور اکثر تو یہ باوجود ہمارے ضبط کے، حرکت میں منتقل ہو ہی جاتا ہے۔ اب چونکہ اس شعوری احضار کے مقابلے میں کوئی نہ کوئی طبیعی فعلیت ہونی لازمی ہے، تو کیا وجہ ہے کہ ہم اس کی اور بھی کم مقدار تحت شعوری احضار میں ممکن تصور نہ کریں؟ لیکن اگرچہ کل ”ملنے کی طاقت“ کا ذکر کر رہا ہے، تاہم اس کے ذہن میں کوئی طبیعی فعلیت نہ تھی۔ زمانہ مال کے بعض ماہرین نفسیات کی طرح مل بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا، کہ میلانات ساختی ہوتے ہیں، نہ طبیعی۔ اس کا خیال تھا، کہ واحد ”مخصوص و واضح معنی“ جو ان کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں، وہ یہ ہیں، کہ یہ تصورات کا دلہنری احضار ہے، بلکہ یہ کہ ”یہ اعصاب کا غیر شعوری تغیر ہے۔ لہذا صحیح معنوں میں یہ ان عضویاتی اعمال کے مقابل نہیں، بلکہ ان کے ساتھ نفسیاتی استلزمات ہوتے ہیں، بلکہ یہ ان طبیعی (جسمانی) ساختوں کے مقابل ہیں، جن کے ساتھ بحیثیت طبیعی ساختوں کے، کوئی استلزمات نہیں ہوتے۔ قل کے مفہوم کو ورنٹ نے اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ورنٹ کہتا ہے، کہ احضارات جو اہر ہیں، بلکہ وظائف ہیں۔

ان کے عضلاتی مقابل و طبعی ہیں۔ یعنی عصبی مراکز کے مجموعات کی فعلیتیں ہیں۔ پھر اعضاء کا شعور اور عصبی فعلیتوں کا خاتمہ ایک ساتھ ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں تک و وونٹ مستلزم و طاقت کو تسلیم کرتا ہے اور اس حد تک ہم اس کے ساتھ متفق ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ ہم شعور میں سخت شعور کے تمام وجوہ کو شامل سمجھ رہے ہیں، اور غیر شعور، یا شعور کا کلی فقدان، اس میں داخل نہیں۔ لیکن آگے بڑھ کر و وونٹ کہتا ہے، کہ عصبی فعلیت عصبی ساخت میں ایک کسرانی تغیر اپنے پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ یہ تغیر شش سے اور زیادہ منتقل ہو جاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اسی فعلیت کے اعادہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں و وونٹ اس چیز کے ساختی پہلو کو تسلیم کرتا ہے، جس کو ہم نے شکل پذیر می کہا ہے۔ یہاں پھر ہم اس سے اس بات میں متفق ہیں، کہ جہاں نفسی شکل پذیر می ہوتی ہے، وہاں عصبی شکل پذیر می بھی ہوتی ہے۔ لیکن و وونٹ ایک بدیہی اور بہت اہم بات نظر انداز کر گیا یعنی یہ کہ شکل پذیر می حیات اور طبعیہ فعل پر دلالت کرتی ہے بہت اگر ایک مطلقہ و طبعی فعلیت بالکل ختم ہو جاتی ہے تو یہ وہ ساختی شکل پذیر می اپنے پیچھے نہیں چھوڑتی، جو بذات خود باقی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف جب یہ فعل بالکل رک جاتا ہے تو کسرانی ساخت میں اس کے اعادے میں آسانی پیدا کرنے کی "طاقت" بھی باقی رہتی ہے۔ ساخت کی سبب پر فعل کی توجیہ کرنے کی طبعیاتی کوشش اگرچہ کلیدی شش کے وقت سے ہو رہی ہے، تاہم یہاں پہنچ کر یہ ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی ہے، اور و وونٹ بھی یقیناً اس کا حامی نہ تھا۔ حیاتیات ان دونوں کو علیحدہ سمجھتی ہے لیکن اتنا یقینی ہے، کہ و طبعی فعلیت ہی اس کا تخلیقی اصول ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ساخت (جس سے مراد کسرانی صورت ہے) کو شرف اولیت بخشنا اودیت کے

اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ہو گا، کہ حیات اور ذہن ایک جامد مادہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس کو کمانٹ نے مشتبه تولد کہا ہے۔ پھر یہ کہ نفسی عنصر سے جان چھڑانا، کہ کسرات کا ایک طبعی مجموعہ اس میلان کو پیدا کرتا ہے، ایک استعارہ ہے گمراہ ہونا ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہو جائے گا، کہ جامد مادہ جاندار ذہن کی شکل کر سکتا ہے بقول و وونٹ اگر فائنٹرک کلورائنڈ کو ذرا چھڑا جائے تو اس میں بڑھک اٹھنے کا میلان نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر ایک تند مزاج اور مغلوب انضب شخص کو ذرا سی اشتعالک دلائی جائے تو وہ چراغ یا ہو جاتا ہے اس کے علاوہ فائنٹرک کلورائنڈ کے بھڑک اٹھنے سے کوئی شکل پذیر می اس طرح کی پیدا نہیں ہوتی، جس سے اس کا اعادہ آسان ہو جائے۔ لیکن ذی حیات اشیا میں مشق کے بعد یہ شکل پذیر می پیدا ہو جاتی ہے۔

سب سے آخری بات یہ ہے، کہ وونٹ اپنے اس عقیدہ میں حقیقت سے آگے بڑھ گیا ہے، کہ ہم کسی کسی دن ایک شخص کے طبعی میلان کی نوعیت سے واقف ہو سکتے ہیں، لیکن اس کا نفسی میلان (جس کو وونٹ تسلیم کرتا ہے) کسی وقت بھی ہمارے علم میں نہیں آ سکتا، اس وجہ سے کہ دلہیز شعور باطنی تجربہ کی بھی حد ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ نفسی میلان کے وجود کی کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں۔ یہ تو خود سخت شعور کی نوعیت ہی سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ یقیناً فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ بلا واسطہ حقیقت یا واضح و ممیز احضار کی شہادت ہی کسی چیز کے وجود کی شہادت ہے۔ یہاں یہ کہنا اقترح المسؤل کے مقابلہ کا ارتکاب کرنا ہو گا۔ مرتج اور غفی، منشور و لغوف، احضار کا جو فرق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، وہ یہاں بالکل نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وونٹ نے بالکل سچ کہا ہے، کہ

احضارات جواہر یا ذرات نہیں، لیکن اس وجہ سے ہم ایک احضاری کل کے تسلسل کو کسی صورت میں ترک نہیں کر سکتے بلکہ مختصر یہ کہ یہ مسلم ہی سمجھنا چاہیے کہ جہاں نفسی عمل ہوتا ہے وہاں عصبی عمل بھی ہوتا ہے اس حد تک ان دونوں میں انقطاع کو فرض کرنا بالکل غیر معقول ہو گا۔ پھر آج کل بالعموم یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ عصبی عمل نفسی عمل کی صورت میں منتقل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ سائنس لوئس، اور دیگر متقدمین قائلین مادیت کا خیال تھا، یعنی یہ کہ طبیعی میلانات کو نفسی میلانات سے قبل رکھنے کی کوشش پر تین مہلک اعتراضات ہوتے ہیں :- (۱) یہ اس بالواسطہ شہادت کو نظر انداز کرتی ہے جو تحت شعوری احضارات کی تائید میں ہے، اور اصول تسلسل کے خلاف ہے (۲) یہ شکل پذیری کو نہ صرف جیاتانی، بلکہ نفسیاتی، واقعہ کی حیثیت سے ضمناً بر طرف رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک نفسی طبیعیاتی (یا طبیعیاتی نفسی) کہنا شاید بہتر ہو گا، نظریے کا منطقی نتیجہ ہے جو طبیعی پہلو سے ابتداء کرتا ہے، اور ذہن کو مادہ کو مابعدی مظہر اور لاحقہ سمجھتا ہے۔

(۳) اس نظریے کے مطابق یہ ارادی توجہ میں تصورات کی جماعت بندی کی طرف قدم بڑھانے کی اتنی ہی قابلیت سمجھتی ہے جتنی کہ غیر ارادی توجہ میں حسلی ارتسامات کو وصول کرنے کی طرف پیش کرنے کی ہوتی ہے خیال یہ ہے کہ جس طرح ایک کی صرف طبعی توجہ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دوسری کی بھی طبعی توجہ ممکن ہے۔ اس طرح طبیعیاتی نفسی نظریہ صرف احضارات کے لئے مناسب ہو سکتا ہے اور یہ جیسا کہ ہم آگے حل کر چکے ہیں گئے۔ واقعات کے بالکل خلاف ہے۔ اگر نام نہاد قتال احضارات، کبھی بھی ارادی توجہ سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، تو محض اور صرف عضویات سے اس کی توجہ بھی نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو میلانات اس قتال کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی توجہ بھی خالص عضویات سے ناممکن ہے۔

۱۔ اس میں نہیں، کہ بعض عصبی اعمال مثلاً نظام مشترک کے ایسے ہوتے ہیں جو بالعموم حیات شاعرہ پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان کا یہ اثر احاسیت مادہ کی نوعیت کی تعبیر کی صورت میں ہوتا ہے، اور بالکل ہم کو ان اعمال سے بحث نہیں ہر مدد مصنف، Physicopsychical

باب پنجم

احساس اور حرکت

احساس کی تعریف

(۱) عضویات احساسات کو طبیعی حیاتیات کا نتیجہ کہتی ہیں۔ لیکن تجربہ کے متعلق جو نظریہ کہ ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم اس بیان کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں۔ دین کی مندرجہ ذیل تعریف اس عقیدے کے نمونہ کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے: حقیقی معنوں میں احساسات سے ہماری مراد وہ ذہنی ارتسامات، حیات یا احوال شعور ہیں جو جسم کے کسی حصہ پر خارجی اشیاء کے عمل کے بعد ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس حصہ جسم کو ذہنی حس کہا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ جس چیز کو ماہر نفسیات احساسیت کہتا ہے اس کے ساتھ لازمی کے طور پر وہ چیز ہوتی ہے جس کو ماہر عضویات احساسیت کہتا ہے یا جس کو محض ماہرین عضویات قابلیت سمجھتے ہیں۔ اور یہ بھی سچ ہے کہ اس قابلیت سمجھ سے قبل ہمیشہ ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ جس کو تحریر کیا جاتا ہے لیکن ان بیانات کے معکوسات لازماً صحیح نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ تحریک ہو لیکن قابلیت سمجھ نہ ہو، یا قابلیت سمجھ ہو،

۱۔ اپنی جمالی تصنیف نہ دکھائی اور اخلاقی مسائل میں دین نے بجائے یہ سمجھنے کے کہ خارجی

اشیا کے عمل کے بعد... یہ کہا ہے کہ خارجی اشیاء کی وجہ سے

۱ Irritability

۲ Sensibility

۳ Stimulation

لیکن کوئی مستلزم احساس نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں اعمال یقیناً ایک دوسرے سے الگ ہیں، اور یہ بھی معنی ہے کہ ان میں سے صرف آخری عمل بلا واسطہ تجربے میں داخل ہوتا ہے۔ باوصف اس کے کہا جاتا ہے کہ ہم کیوں نہ اس رابطہ کو تسلیم کر لیں جو فی الواقع موجود ہوتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر احساس بالضرورت ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اول تو ”نفسی طبیعیاتی“ رابطہ نفسیاتی توجیہ کے ہم معنی نہیں۔ اس سے نفسیات کو (پہلیلی جو یا تخلیقی) برادر است کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جس نفسیاتی واقعہ کو احساس کہتے ہیں، اس کی تینوں دراصل علیحدہ ہوتی ہے اور ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، عضو یا قی ”حالت معصی“ یا ہیج، کے ساتھ بالضرورت کوئی ”نفسی حالت“ یا احساس نہیں ہوتا، اور اگر اس پر محدود سنسوں میں غور کیا جائے، تو اس سے سو خرا لذکر کی طرف اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ آخری بات یہ ہے کہ احساس کی نفسیاتی قابلیت توجیہ بہت اہم ہے۔ یہ اس پسند کے مقابل ہے جس کو ہم ابتدائی سنسوں میں حقیقت کہتے ہیں۔ نفسی طبیعیات کا ماہر احساس کی توجیہ میں، نادانستہ طور پر اس حقیقت کو چھپے چھپوڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دراصل فردی تجربے سے غفلت رکھتی ہے، اور طبیعی نقطہ نظر اختیار کرنے میں وہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ تاہم اس طریقے کی جو غلطی یہاں شکست ہوتی ہے، وہ شاید ناگزیر تھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اوروں کے آلات حواس کے واقعے، اور ان واقعات کے طبیعی محرکات اس وقت سے بہت قبل مشاہدے میں داخل ہو چکے تھے، جب فکر میں اس قدر ترقی نہ ہوئی تھی، کہ نفسیاتی تحلیل ممکن ہوتی یعنی یہ کہ نفسی طبیعیاتی نقطہ خالصہ نفسیاتی نقطہ سے پہلے مائل ہو چکا تھا۔ اس وجہ سے جو تعصب پیدا ہوا، وہ اب رو بہ زوال ہے۔ طبیعی اعمال، مثلاً اثری، یا جو انحرافات،

سب سے بات ”نا بعدی منظر“ کی جہ یہ اصطلاح بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ اس اصطلاح کو تاج کل ان ہی منابع کے لئے استعمال کیا جاتا ہے (صفت)

اور عصبی یا معنی، ہتھیات کا سلسلہ جو پہلے عضویہ سے باہر اور پھر اندر واقع ہوتا ہے، نقطہ افسانہ تھا۔ اس کے بعد جو چیز کو براہ راست اور تنہا، فرض کے تجربہ میں آتی ہے، اس کو غلطی سے موضوعی تغیر ذہنی ارتسام وغیرہ کہا گیا۔ دیکھنا طیس کے وقت سے لے کر اس وقت تک یہ خام اور ان گھڑ استعارہ بغیر کسی تبدیلی کے مستقل ہوتا چلا آ رہا ہے انسان کے سر میں تمام دنیا، اس کے سر کے سامنا جاتی ہے۔ اس طرح کا تمام "دغل" بعد کے "خروج" کی کوئی بنا مہیا نہیں کرتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ احساس کی توجیہ کی کوشش خود اپنے آپ سے بہت آگے بڑھ گئی ہے۔ خارجی معروض، یا شے، احساسات کی علت ہے اور اس وجہ سے ان سے علیحدہ فرض کی گئی، لیکن آخر کار یہ معروض، یا شے، احساسات میں تحویل ہو گئی، اور یہ خیال پیدا ہوا کہ شے احساسات ہی کے تکازم کے ذریعہ (محل) یا اور ان کی ترکیب کی مدد سے (کائنات) بنتی ہے۔ لیکن کائناتی "ذہنی خمیسا" معروضی حقیقت کو "حیات" یا احساسی ارتسامات، (نفسی طبیعیات کی تعریف کے مطابق) سے پیدا نہیں کر سکتی۔ الف کا تجربہ ب کے لئے حقیقتی، اور ملا واسطہ طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ یہ استنتاجی ہوتا ہے۔ اب اگر ب کے استنتاج کی بنا، جرب کے لئے ملا واسطہ اور فوری حقیقت ہے، الف کے ملا واسطہ تجربہ کی علت فرض نہ کر لی جائے، تو الف کا تجربہ اور ب کا تجربہ ہم پایہ نہیں رہتے۔ پھر جب الف اسی طرح ب کے تجربہ پر غور کرتا ہے، تو کائنات کی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں: - دائمیت اصلی اور خارجی، یعنی بحیثیت علت کے۔ اور (۲) ادراک کرنے والے کے سر میں ایک نقل، یعنی بحیثیت میسر معلول کے۔ لیکن جب ب اپنے تجربے کی اس طرح تاویل کرتا ہے جس طرح اس نے اس سے قبل الف کے تجربے کی کی تھی، تو ایک حقیقی کائنات معدوم ہوتی نظر آتی ہے۔ اس محل الضدین کی وجہ سے ہمارے زمانے کے فلاسفہ جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، اپنی نفسیات میں نظر ثانی کی ضرورت محسوس کر رہے ہیں۔ یہاں طریقہ کار

بہت ضروری ہے۔ اگر نفسی طبیعیاتی نقطہ نظر زیادہ اسی ہے، تو نفسیات
 عضویات پر مبنی ہو جائے گی اور اس طرح احساس کا قدم تحلیل باقی رہے گا۔
 لیکن اس صورت میں غلیات سے حشر کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے
 برخلاف اگر نفسیات کا واحد کام یہ ہے کہ فردی تجربہ (جیسا کہ یہ تجربہ
 کرنے والے فرد کے لئے ہوتا ہے) کی تحلیل اور تحقیق کرے، تو نفسیاتی واقعات
 کو تمام طبیعی دلائلوں سے باقیاء پاک و صاف کر لینا چاہئے، اگرچہ
 ان واقعات کی تعیین کے لئے ہم اس صورت میں بھی عصبیاتی شہادت
 استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفسی طبیعیاتی طریقہ ثانوی
 اہمیت رکھتا ہے اور احساسی حضرات کی معروضی حقیقت ناقابل مواخذہ ہے۔
 تجربے میں موضوع و معروض کی ثنویت احساس کو "حوال شعور" کہنے
 کے خلاف بھی صدا کے احتجاج بلند کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اب چونکہ شعور
 موضوع کو ہوتا ہے نہ کہ معروض کو، لہذا حالت شعور کی اصطلاح کا اشارہ
 موضوع ہی کی طرف ہوتا ہے اور اس لئے یہ احساسات پر ناقابل اطلاق
 ہے، تا وقتیکہ ہم ان کو موضوعی تغیرات (یہ تاثری ہوں یا فعلی) نہ سمجھیں۔
 مقدم الذکر خیال، تو احساس کو حسییت کے ہم معنی کر دیتا ہے، جو جیسا کہ ہم
 پہلے بھی کہ آئے ہیں، تسلیم نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ سچ ہے کہ دیگر احساسات
 کی طرح احساس بھی اس موضوعی فعلیت پر دلالت کرتا ہے جس کو ہم نے
 توجہ کہا ہے لیکن یہ فعلیت کے تنزیل یا اس کی حالت کے ہم معنی نہیں۔
 یہ تو اس فعلیت کا معروض ہوتا ہے۔ اس تعلق کو جرمن میں تو (Vorstellen)
 (فعل ادراک) (Vorstellung) (مدرک) کے فرق اور موجودہ حالت
 کے تعلق کو (Empfinden) (احساس) اور (Empfindung) (محسوس) کے
 فرق سے واضح کرتے ہیں۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ جرمن نفسیات زیادہ واضح
 ہو گئی ہے۔ عمل تصور (Conception) اور تصور (Concept) کا فرق قدیم
 انگریز مصنفین میں بھی پایا جاتا ہے لیکن سر ولیم ہملٹن نے اس کو دوبارہ
 زندہ کیا۔ اسی نے ادراک اور مدرک کے فرق کی طرف بھی رہنمائی کی۔ اسی طرح اگر

”فصل احساس“ اور ”معرض محسوس“ کے فرق کو واضح کرنے کے لیے بھی اصطلاحات وضع ہو جائیں، تو بہت فائدہ ہو گا۔ بہر حال اگر ہم اپنی موجودہ غیر اصطلاحی اصطلاحات پر قائم ہیں، تو احساسات سے وہ معروضی تغیرات مراد لینے چاہئیں جو ہمارے نفسیاتی فرد پر سب سے پہلے واقع ہوتے ہیں۔ پس لکھاؤ سے لڑک کی اصطلاح ”ارتسام“ بہت مناسب ہے۔ ان معنوں میں ہم احساسات کو بھی سادہ حضرات کہہ سکتے ہیں، اگرچہ ہمارے موجودہ احساسات کا، بصورت احساسات سادہ ہونا بہت مشتبہ ہے چنانچہ اکثر مفروضہ سادہ احساسات مرکب ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر یہ ہے کہ ہم پہلے احساسات کی خصوصیات پر غور کر لیں۔

احساسات کی خصوصیات

(۲) ایک واحد احساس صرف متین کیفیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ شدت، زامینیت اور امتدادیت کے لکھاؤ سے کتنا بھی متین ہوتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ کثرت خواہ کسی نہ کسی طرح کے ترکیب پر براہ راست دلالت کرتی ہے۔ یہ بات تو مدہی اور ناقابل انکار ہے کہ سادہ احساسات کی نفسیاتی، نہ کہ محض نفسی، تحلیل ممکن ہے، اور ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، وہی تحلیل کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ تحلیل بہت سے احساسات کے باہم مقابلہ کو فرض کرتی ہے۔ تاہم جو ترکیب کہ اس تحلیل سے منکشف ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں ایک احساس کے بلا واسطہ تجربے میں کوئی کثرت

— Protamsiy —

۱۵۵ یہ ایک بہت دلچسپ بات ہے کہ کاٹھ جی ان قیوں کو ان ہی سنوں میں استعمال کرتا ہے (صنف)
۱۵۶ یہ تفریق باہم نظر انداز کر دی جاتی ہے، لیکن یہ بہت اہم ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے ہماری مراد تحلیل ہے۔
جو ایک لمبی نفسیات شاہدہ کرنے والا نظر آ کر نکلتا ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے مراد وہ تحلیل ہے جو شاہدہ کی نفسی ذات سے
جو اس طرح تجربہ میں ممکن ہوتی ہے (صنف)

معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اس کو واضح کرنے کے لئے ہم اپنے مباحث کا آغاز اس حالت سے کرتے ہیں، جس میں اس قسم کی کثرت براہ راست مصدق ہو سکتی ہے۔ گلاب کی چند پتیوں میں ہم کو ایک خاص رنگ، ایک خاص بو اور ایک خاص "لمس" کا ایک وقت و قوت ملتا ہے۔ یہاں ایک کثرت (۱ + ۲ + ۳) موجود ہے کہ اس کا کوئی رکن ہمارے ملا واسطہ تجربہ میں دیگر اراکین کو متغیر نہ کرے، بغیر خارج ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان پتیوں کو ہاتھ میں لے کر ہم اچھ بند کر لیں، تو ہم کو بول آتی ہے، اور اس کا "لمس" محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ناک بند کر لیں، تو اس کا "لمس" اور رنگ تجربے میں آتا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔ اب ہم صرف رنگ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم نے کہا ہے کہ اس میں ایک خاص کیفیت، شدت، استدادیت وغیرہ ہوتی ہے۔ لیکن کیفیت، شدت، استدادیت وغیرہ کے لئے ہمارے پس الگ الگ جو اس نہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی نہیں کر سکتے، کہ شدت کو صفر کر کے، یا کیفیت کو اڑا کے، استدادیت کو باقی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں کثرت اعضا (۱ + ۲ + ۳) نہیں، بلکہ ایک واحد اعضاء ہے، جس کی بہت سی صفات ہیں، اور ان صفات میں اس قسم کا تعلق ہے، کہ ایک کے غائب ہو جانے سے باقی سب بھی غائب ہو جاتی ہیں، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگرچہ اس طرح کا واحد اعضاء بحالت موجودہ اس کثرت کا شاید نہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تجربہ میں ہم کو منفرد احساسات سے سسر و کار نہیں کہوتا۔ لہذا یہاں ہم کو کافی شہادت ملتی ہے، جس کی بسا پر ہماری نفسیاتی تحلیل جائز ہو جاتی ہے۔ بے شمار صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جہاں شدت تو بدلتی ہے، لیکن کیفیت میں کوئی خاص تغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک انجن سیٹی دیتا ہو، ہمارے پاس سے گزر جائے، تو سیٹی کی آواز کی شدت تو رابر کم ہوتی جاتی ہے، لیکن کیفیت جوں کی توں باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کیفیت میں مسلسل تغیر ہوتا ہو اور شدت بالکل غیر متغیر رہے، مثلاً ایک ہی شدت کے مختلف رنگوں

کو یکے بعد دیگرے دیکھنے میں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے لمبی یا بصری احساسات ہمارے تجربے میں آئیں جو بلحاظ امتدادیت تو بہت مختلف ہوں، لیکن بلحاظ کیفیت کوئی نمایاں فرق نہ رکھتے ہوں یا جو بلحاظ کیفیت مختلف ہوں اور بلحاظ امتدادیت مشابہ۔ ہر کیفیت کے اچانک اور شدید احساسات ہمارے توجہ کو اپنی طرف مبذول دیتے ہیں۔ ان کے برخلاف دہلیری احساسات اچانک ہونے کی صورت میں بھی معلوم صرف اس وقت ہوتے ہیں جب ان پر توجہ جمائی جاتی ہے۔ ان تجربات سے ایک احساس کی مختلف خصوصیات منکشف ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان ہی تجربات سے ان خصوصیات کے باہمی تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ احساسات کی کیفیت کے مقابلے میں ان کی مدت امتدادیت اور بنائیت کو مجموعی طور پر کئی کہا جاسکتا ہے۔ پھر مفصل احساسات کے کیفیت کے غیر معین اور بظاہر ناقابل تحویل تنوع کے ظلمات ان کی کئی خصوصیات منفرداً ایک تجانس اور عمومیت رکھتی ہیں۔ اسی تجانس اور عمومیت کی وجہ سے کانٹ نے ان کو علیاتی نقطہ نظر سے عربی کہا ہے۔ اس کا قول تھا کہ تمام درکات امتدادی (مکانی و زمانی) اور شدتی جمع رکھتے ہیں۔ مکان و زمان امتدادیت و زمانیت کے ہم معنی نہیں۔ تاہم مقدم الذکر موخر الذکر کو بحیثیت زیادہ اساسی ہونے کے فرض کرتے ہیں لیکن کانٹ کے زمانے کی نفسیاتی تحلیل اس سے ناواقف تھی۔ اس طرح ایک جز کو دوسرے جز سے بدلنے سے ہم کانٹ کے علیاتی اصول جن کو اس نے وجدان کے علوم متعارفہ کہا ہے، کو اپنے موجودہ علم کے برابر لاتے ہیں۔ ان علوم متعارفہ میں سے پہلا تو ہمارے یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہر احساس بحیثیت اضراسی سلسلہ کے تفرق کے اس امتدادیت میں شریک ہے جو اس میں ہوتی ہے۔ دوسرے کا مطلب ہمارے لئے صرف اس قدر ہے کہ یہ تفرق بحیثیت عمل کے تغیر کے بقا کو

شامل ہے۔ کاناٹ کے اگلے علماتی اصول کا نام بہت پر سنی ہے۔ وہ اس کو ”ادراک کی پیش بینیاں“ کہتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ ”ہر احساس اور وہ ظاہری حقیقت جو اس کے مقابل ہے، ان ضرورت شدتی حجم یا درجہ رکھتا ہے۔ وہ ہکتہ ہے جس کی ہم علماتی نقطہ نظر سے پیش بینی کر سکتے ہیں۔ لیکن کون کون سی کیفیات موجود ہونگی، اس کی ہم کسی طرح بھی پیش بینی نہیں کر سکتے۔“ یعنی یہ کہ جن مشنوں میں کہ کیفیت کو ہم استعمال کر رہے ہیں، ان کے متعلق کاناٹ، خاموش ہے لیکن احساسات کی شدت اور حقیقت یا خود اس کے الفاظ میں ”تمام اشیا کے مافوقی مادہ میں بحیثیت ”اشیا بانفاسہا“ قریبی تعلقات پیدا کرنے میں وہ ناواقف طور پر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اگرچہ محض تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ احساسات کی کیفیات کیا ہونگی، لیکن ان میں کیفیت کا ہونا پہلے ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے ”مادے“ یا شدت کی خاص ”صورتمیں“ ہونگی اگرچہ ہم ضلوعی طور پر نہیں تباہتے، کیونکہ وہ تیس کیا ہونگی۔ تجربے کے تحت ”یا“ ریاضیاتی ”اغراض“ ترمیمی کو کاناٹ کی علماتی توضیح صریحاً تسلیم کرتی ہے، ان کے علاوہ اس کے کئی اجزائی مولد ہوتے ہیں، اور یہ عتیدہ نفسیاتی امور واقعہ کے باطل مطابق ہے۔ لیکن اس موقع پر بعض قابل بحث سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور اب ہم انہیں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ سوال ہے جو پہلے بھی اٹھایا جا چکا ہے، یعنی

احساسات کا تفرق

(۳) کیا ہم اپنے بوجہ وہ احساسات کی کیفیت کے واضح اور صاف تفرقات کو ابتدائی کہہ سکتے ہیں؟ یا کیا ہم کو ایک ہی ابتدائی احساس

سے ان کی تدریجی تکمیل کی شہادت کی تلاش کرنی چاہئے؛ بعض ماہرین نفسیات نے نہ صرف نو خوالہذکر خیال اختیار کیا ہے، بلکہ انہوں نے اس میں اس قدر ببالغہ کیا ہے، کہ احساسیت کی اطلاقی اکائیوں کے وجود کو بھی فرض کر لیا ہے، جو بالکل ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے بارے میں جو وہ احساسات کے اختلاف کو ان اطلاقی اکائیوں کے طریقہ اجتماع کے اختلاف کا نتیجہ کہا ہے۔ یہ انتہائی قسم کی نفسیاتی ذرویت ہے۔ اس کا طبیعی مقابل ان متعدد کیمیائی عناصر میں نہیں ملتا، جن سے ہم واقف ہیں، بلکہ اس واحد اصلی عنصر میں ملتا ہے جس سے یہ عناصر مرکب فرم گئے ہیں۔ اس قسم کے سادہ ابتدائی احساس کے لئے جو شہادت پیش کی جاتی ہے، وہ عضویاتی ہے۔ ہماری مراد مفروضہ واحد عضبی رعبہ "سنہ" اور یہ صحیح ہے، کہ ایک کٹے ہوئے عصب میں وہ چیز جس کو "کیمیائی ذرہ" کہا جاتا ہے، اسی قسم کا مفرد اور یکساں کیفیت کا واقعہ ہوتی ہے، لیکن اس بیان کا اطلاق اس عصب کے تیج پر نہیں ہوتا، جو اپنی جگہ قائم ہے، اور جس کے غلطی و مرکوزی روابط بھی صحیح و سالم ہیں۔ اس صورت میں ہم کو اس واقعہ سے معاملہ پڑتا ہے، جو عضبی اطراف کی نوعیت اور اس خاص وقت تمام عضویہ کی حالت کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتا ہے، نفسیاتی نقطہ نظر سے کہا جائے گا، کہ اس صورت میں ہم کو اپنے احضاری سلسلہ کے تفرق پنے معاملہ پڑتا ہے، جو تفرقات کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے۔

اس نتیجہ میں جس واحد شہادت کی طرف ہم مراجعہ کر سکتے ہیں وہ حیاتیاتی ہے۔ بخیر، یعنی حیات کی طبیعی بن، میکائیکی، کیمیائی، حرارتی،

Neurone Terminals

چاہی نفسیاتی، دیت کا ایک بہت لائق کیل خالقہ کئی ذرویت کی لغویت کو انتہائی طریقہ سے ظاہر کرنے کے بعد دوسری انتہا کے حق میں فیصلہ کرتا ہے، اور کہتا ہے، کہ نفسی مواد اجاد طبیعی آباداء کے خلاف، اگرچہ مختلف ہوتے ہیں، ان دونوں عقاید میں یہ عقیدہ فلسفہ سے زیادہ مناسب، کما معلوم ہوتا ہے، (مصنف)

Protoplasm

برقی، غرض ہر قسم کے طبعی اثرات سے متبیج ہو سکتا ہے سوائے مقناطیسی اثر کے اس حقیقت کے مطابق معلوم یہ ہوتا ہے کہ ایک غلیہ والے عضو کے نتیجے کے ان امکانی طریقوں کا کم و بیش معین طور پر جواب دیتے ہیں۔ اب چونکہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں میں وظائف، علم، حکم کی رو سے علیحدہ نہیں ہوتے، لہذا یہ سب کا طور پر فرض کر لیا گیا کہ ایک غلیہ عمومی آلہ حس کا کام دیتا ہے۔ پھر یہ بھی سب کا طور پر فرض کیا گیا کہ آلات حس کے مکمل تفریق (جیسا کہ یہ اعلیٰ درجہ کے رابطہ دار جانوروں میں پایا جاتا ہے) کی طرف ترقی تدریجی ہے۔ کثیر الخلیا حیوانات کی ادنیٰ صورتوں میں انتقال یا تبادلہ آلات حس کے وجود کے ثبوت میں اس وقت بہت واقعات پیش کئے جاسکتے ہیں۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ یہ آلات دو یا زائد قسموں کے نہایت کچھ کا جواب دے سکتے ہیں اور اس طرح یہ پس منظر و آگے عمومی آلہ حس اور دو یا زائد جانوروں کے مخصوص آلات حس کے درمیان ہوتے ہیں مثلاً اگر ایک کثیر الخلیا حیوان کا ہر ایک غلیہ ایک قائم الذات وحید الخلیہ حیوان ہوتا، تو یہ غلیہ ہر مہیج کا جواب بلا تفریق دے دیتا۔ لیکن یہی غلیہ کثیر الخلیا حیوان میں ایک آلہ بن کر صرف یکا نگی یا صرف کیمیاوی، مہیج کا جواب دے سکتا ہے یعنی یہ کہ یہ یا تو چھوٹے اور سننے کا آلہ بن جائے یا بگھنے کا۔ پھر جب یہ تفریق کافی ترقی پا جاتا ہے تو غلیہ یا خلیا کا مجموعہ فقط ایک مخصوص حس کا آلہ بن جاتا ہے۔ یعنی مقدم الذکر صورت میں صرف چھوٹے یا صرف سننے کا، اور سو خال ذکر حالت میں صرف بگھنے یا صرف سوچنے کا۔ اس میں

لہ Protozoa

سے جب آخر کار احماسی تفریق اس درجہ تک ترقی کر جاتا ہے تو ہر قسم کا مہیج، بشرطیکہ یونٹرو، ایک ہی کیفیت کا احساس پیدا کر سکتا ہے چنانچہ اللیبارت روشنی سے متاثر ہو، یا یکا نگی دباؤ سے یا برقی دھک سے، بر صورت میں ابھری احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ہی قسم کے واقعات کی بنا پڑا عصب کی مخصوص توانائی کا عقیدہ قائم ہوا ہے جس کو سب سے پہلے جوہانس میلولر (Johannes Muller) نے بیان کیا، اور جواب تک زیر بحث ہے مگر ہم اس عقیدہ کو بلا ترمیم و طعن قبول کر لیں اور اس کا اطلاق حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں پر کریں جہاں عضو یہ بصورت کلی آؤس کا کام کرتا ہے تو ہم کو نتیجہ نکال پڑے گا کہ استمالی اور ادوی حواس

شبہ نہیں کہ ناقص طور پر مخصوص احساسات، مثلاً جو تک کے، اور بالکل غیر مخصوص احساسات، مثلاً مہیا کے، ان تمام یا بعض احساسات کے مرکبات فرض نہیں کئے جاسکتے، جو ہم کو اپنے واسطے سمجھنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں حیثیتوں سے تفرق علیحدگی کا ہم معنی نہیں۔ اور جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، وہ معروضی سلسلہ بھی ایک مجموعہ پریشان کا مترادف نہیں جس کو یہ تفرق فرض کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سب سے زیادہ ترقی یافتہ تجربہ میں بھی ہمیشہ معروضی (اور موضوعی بھی) تسلسل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے ابتدائی تجربہ میں بھی ہمیشہ کچھ تفرق ضرور ہوتا ہے۔

ان دونوں نکات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات شرم میں اس چیز کے بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں جس کو روشنی، حرارت، وغیرہ کا عام حیاتی فعل کہا جاتا ہے اور جو ان مہیجات کے خصوصیت کے ساتھ متفرق احساسی آلات پر عمل سے بالکل علیحدہ ہے۔

(بقیہ ماثیہ صغیر کوشتہ) کہنی تنوع سے بالکل محروم ہوتے ہیں لیکن پھر حرکات و سکنات اور یہی اس صورت میں احساسات کی تمام شہادتیں نکالتے ہیں) نتیجہ کے جوابات کا تنوع اس نتیجہ کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ اگر ابتدائی احساسات بالکل انجان تھے تو اس تنوع کی وجہ شکل ہو جاتی ہے جو اس وقت ہمارے مختلف آلات حس نسبتاً ہمارے تجربہ میں لاتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر احساسی کیفیات اس تنوع سے آزاد ہیں، تو متغادات و مختلف مہیجات کے وجود کے متعلق ہمارے علم بھی اتنا ہی غیر التوجیہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک ہی مہیج مختلف آلات حس پر اثر کرے تو تمام مختلف احساسی کیفیات پیدا کر سکتا، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ مختلف متغادات مہیجات کے وجود کا علم ناممکن ہو جاتا۔ لہذا یہ دلیل بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”مخصوص توانیوں“ کا عقیدہ تجدد کا محتاج ہے۔ نظر غائر سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن واقعات پر عقیدہ مبنی ہے وہی ایک ہم تحدید کی طوٹ اشارہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مہیجات و قسموں کے ہوتے ہیں مناسب و غیر مناسب۔ غیاپ روشنی کی موجیں بھری احساسات کے مناسب مہیجات ہیں اور آواز کی موجیں کسی احساسات کی یقینی تیج اور یکانگی دباؤ و غیر مہیجات ہونے کے، باوجود دونوں کے غیر مناسب مہیجات ہیں۔ مہیجات ہی عیسہ ہی حالتی تمام حواس کا ہے دوسرے الفاظ میں ہر ایک حس بالعموم اپنے طبعی یا مناسب مہیج کے ساتھ کام کرتی ہے اور

خوشگوار روشنی، گرمی، اور تازگی، جن کو ہم بحیثیت مُنفرح ہونے کے مغرب
 کہتے ہیں، اور غیرہ کن چمک، اور سکھانے والی گرمی، جن سے ہم بحیثیت مُضر
 ہونے کے دور بھاگتے ہیں، اس قسم کے احساسات کی مثالیں ہیں۔ اور لطف
 یہ ہے کہ ہم ان کے وجود، یا اپنے تجربہ میں ان کی ان صفات کو معلوم نہ
 نہیں کرتے، جن کو ہم اس وقت ان کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں۔ اس وقت
 بھی اکثر حالتوں میں ہم کو صرف ”ملا مت“ کے تغیر کا قوت ہوتا ہے۔ یہ تغیر
 کم و بیش مقوی، یا مصنف ہوتا ہے، لیکن یہ اس قدر بہم اور مدغم ہوتا ہے کہ اس
 کے لئے عضوی کی اصطلاح کا نفسیاتی استعمال جائز نہیں کہا جاسکتا۔ اور
 اگر ”جسمانی“ کی اصطلاح سے مراد عضویہ اور اجسام خارجیہ کے فرق کا کوئی
 تجربہ ہے، تو اس پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف
 جو لوگ عام احساس کی بجائے عام حسیت کو مرجع سمجھتے ہیں، یا جان
 دونوں میں کوئی تمیز نہیں کرتے، وہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگر
 فرض کرتے ہیں کہ تجربہ ابتدائی طور پر خالصہ تاثری احوال سے مرکب
 ہوتا ہے، جن کے ساتھ معروضی مقدمات و تالیات نہیں ہوتے، یا اگر
 وہ ان دونوں کو بعینہ ایک ہی سمجھتے ہیں، تو وہ دوسری اور مخالف
 انتہا پر ہیں۔ شروع شروع میں جب تفرق مکمل نہیں ہوتا، تو نقد ان
 احساس کا بحیثیت معروضی، بمقابلہ حسیت، بحیثیت موضوعی، نہیں ہوتا، بلکہ
 نقد ان اس معروضی تنوع کا ہوتا ہے، جو زیادہ تفرق کا نتیجہ ہوتا ہے، لیکن

نقدہ تاثیر معروضی، اسی کے ساتھ یقیناً اس کا ارتقا ہوا ہے۔ جو اثرات کو غیر مناسب مہجرات سے اس وقت
 پیدا ہوتے ہیں، اور مہجرات اور ارتقا کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ مہجرات اس مہجرت و ارتقا کی توجہ کرتے ہیں، ان کو
 پیدا کرتے ہیں، اگرچہ یہ ان کے بغیر ناممکن ہیں، مگر یہ کہ اس عہدہ کی دست خالصہ عضویاتی ہے، اور حیاتیات یا
 نفسیات اس کی کوئی تلامذہ ہی مناسب نہیں۔ اور مضمرات میں ہی یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہر غیر مناسب مہجرت ہر احساس کو
 پیدا کرتی ہے، کیونکہ ہر مہجرت کے بغیر ہر احساس (صنف) ۱ باب چہارم بند ۲۔ (صنف)

Sanatle ۱۵

۱۵ باب چہارم بند ۲۔ (صنف)

بینہ تجربہ کی عدم وضاحت اور عمومیت ان تصورات کو خلط ملط کرنے کی وجہ قرار نہیں دی جاسکتی، جو اس بیان میں مستعمل ہوتے ہیں۔ پھر قدیم یا بقول بعض، ادنیٰ احساسات اگرچہ کم متمیز ہوتے ہیں، لیکن ان میں بعد اسے اور اعلیٰ احساسات کے مقابلے میں ٹھیکس پن کچھ کم نہیں ہوتا۔ انہیں عام کہا گیا ہے، خاص۔ لیکن اس کی وجہ نہیں کہ ان میں انفرادی نقطہ نظر سے احساس کی کوئی ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی، جو بعد میں پیدا ہونے والے احساس میں پائی جاتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ عضویاتی حیثیت سے یہ مخصوص آلات حس سے متعلق نہیں ہوتے۔

لیکن اگرچہ ہم ان احساسات کو شعور کے ایک ابتدائی تغیر بشروطیکہ ہم اس کو مخصوص کر سکیں (کے اجتماعات میں تحویل نہیں کر سکتے، تاہم اکثر وچپک واقعات ایسے ہیں، جو اس ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کو ہم براہ راست معلوم نہیں کر سکتے۔ ذائقے کے اکثر فرحومہ احساسات لمس اور بوکنے احساسات کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیاہ مریخ کی تیزی تو لمسی احساس ہے، اور اس کی بوسہ۔ جن احساسات کو ہم ذائقے کے سادہ احساسات سمجھتے ہیں، ان میں بو اور ذائقہ کا لاپ زکام کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، جب ناک بند ہونے کی وجہ سے بو کا احساس غائب ہو کر ذائقہ کو بدل دیتا ہے۔ ایک ہموار سطح کی ہمواری اور کھردری سطح کے کھردر اپن کا فرق کیفیت کا ناقابل تحویل فرق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر صورت میں بہت سے عصبی اختانات پہنچتے ہیں۔ ہمواری کے احساس میں یہ تمام اختانات مساوی طور پر پہنچتے ہوتے ہیں، لیکن کھردرے پن کے احساس میں اونچی سطحیات ان اختانات کو زیادہ دباتی ہیں، اور اونچی سطحیات کم۔ اس سے ہم قیجہ نکالتے ہیں، کہ یہ احساسات فی الواقع بہت سے احساسات کے مجموعات ہوتے ہیں۔

لیکن اس دعویٰ کی تائید میں بہترین مثال سمیٹی کی آوازوں کے اس فرق میں ملتی ہے جس کو کیفیت کہتے ہیں۔ ایک بے توجہ اور غیر تربیت یافتہ

شخص کے لئے یہ آوازیں یا "مرک سرتیاں" صرف کیفیات مختلف معلوم ہوتی ہیں، اور مادہ سرتیوں سے مرکب بھی محسوس نہیں ہوتیں، لیکن توجہ اور مشق کے بعد ان مادہ سرتیوں کو بجزئی سرتیوں کی صورت میں کسی ایک بجے، مثلاً ہارمونیم کی آوازیں معلوم کیا جاسکتا ہے اور پھر یہی آواز دوسرے بجے مثلاً ستار سے نکالنے کے بعد ان کا دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اکثر انحصار کا خیال ہے، کہ وہ بعض رنگوں میں ان ابتدائی رنگوں کو معلوم کر سکتے ہیں، جن سے یہ مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ نارنجی رنگ میں سرخی اور زردی کی آمیزش ہوتی ہے اور مٹی میں ٹاہٹ اور سرخی کی۔ پھر رنگوں کے بعض ناموں مثلاً زردی، مال، ہنڈا وغیرہ سے بھی اس لاپ کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بہر حال یقینی ہے، کہ نارنجی رنگ ایک طرف تو سرخی سے مشابہت رکھتا ہے، اور دوسری طرف زردی سے۔ اسی وجہ یطیف کے ان رنگوں کی یاد دلاتا ہے، جن کے درمیان یہ ہمیشہ واقع ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی یقینی ہے، کہ نارنجی یا ارخوانی کے دو رنگ ان معنوں میں نہیں نہیں کئے جاسکتے، جن معنوں میں کہ ایک آواز کی جزئی سرتیاں تیز کی جاسکتی ہیں۔ یہ سب سچ ہے، لیکن اس کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ رنگ ایک کثرت نہیں۔ اس سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ کہ رنگ حرج، یا مادہ، یا ابتدائی رنگوں کا مجموعہ نہیں، اور اسی پر ہم یہاں نوٹ دے رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں آواز تو احساسی مرکب ہے، اور ثانوی رنگ ایک مرکب احساس ہے۔ اب یہ واقعہ ہے، کہ ایک ثانوی رنگ ان دو ابتدائی رنگوں کے مشابہ ہوتا ہے، جن کے درمیان میں یہ واقعہ پڑتا ہے۔ اگر اس واقعہ سے براہ راست ہم یہ نتیجہ نکال لیں، کہ اس میں بالضرورت دو رنگ ہوتے ہیں، تو بحث کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اکثر لوگ تو اس دلیل کو صحیح سمجھتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، احساسی سلسلوں کی صورت میں یہ دلیل قائم نہیں رہتی۔ تاہم اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اگر یہ دلیل ہر جگہ صحیح ہوتی، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتے، چونکہ ایک سرتی بھی

ان دونوں سرتیوں کے مشابہ ہوتی ہے جن کے درمیان یہ واقع ہے،
 اس لئے یہ سرتی بھی ایک مزاج ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ
 اسے بننے والوں نے واضح کیا ہے، جو سرتی ب اور د (جن کے
 درمیان یہ واقع ہے) سے لمبا آواز دے گا اور کچھ مشابہت رکھتی ہے، تاہم یہ
 وہی ب - د سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے، حالانکہ یہ وہی
 انہیں سرتیوں سے مرکب ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے،
 کہ بعض مشابہت کی حد تک تو اس ڈبل کی بنا پر ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے
 ہیں کہ سرخ ایک مرکب ہے کیونکہ یہ ایک طرف ارغوانی کے مشابہ ہے
 اور دوسری طرف نارنجی کے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم باہمی مشابہت
 سے ترکیب کو تسخیر کر سکتے، تب بھی ہم کو یہ معلوم کرنا پڑتا کہ یہ ترکیب کہاں
 ہے، نارنجی رنگ میں یا سرخ رنگ میں۔ لیکن صرف یہ جاننا ہی کافی نہیں،
 کہ نارنجی رنگ میں دو طبیعی، یا دو حسیاتی، یا دونوں اعمال ہوتے ہیں، اور
 (سیر شدہ) سرخ میں فقط ایک ضروری قابل علم بات یہ ہے کہ نارنجی کے
 احساس میں اجزا کسی طرح قابل تمیز ہونے چاہئیں۔ آئینہ، نوی منوں میں
 نغیات کے لئے مناسب اصطلاح نہیں۔ بہت جہاں تک کہ بلا واسطہ
 تجربہ کو تعلق ہے، ہم مرکب احساسات کے انکار اور احساسی مرکبات کے
 افسار پر مجبور نظر آتے ہیں۔

ان تمام شالوں میں جہاں احساسی مرکبات غیر مشکوک ہوتے ہیں،
 جزئی احساسات استدادیت (اور اکثر اوقات شدت) کے قابل علم فرق
 سے تمیز ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر جلد کسی گرم یا سرد ہوا کی کوکے چٹری چاسکے تو
 حرارت کے احساس میں ایس کے احساس کی نوعیت نہیں پائی جاتی، بلکہ

۱۵ Ebbinghaus

۱۶ Pitch

۱۷ Chord

۱۸ Saturated

حرارت کا احساس لمس کے احساس کے گرد ہالہ کی صورت میں موجود معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک صوتی مرکب کی پہلی سُر قی مضاعف سُر تینوں کے مقابلہ میں زیادہ شدید پر ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی استداویت بھی زیادہ ہوتی پھر ان صورتوں میں مرکب بحیثیت تحلیل کر کے مرکب بحیثیت محل میں ایک طرح کی رقابت یا عداوت ہوتی ہے اور اس تحلیل کے بعد متعدد جزئی احساسات میں بھی تحلیل کی رقابت یا عداوت پائی جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ فرق مشق، توقع، دلچسپی وغیرہ کی وجہ سے توجہ کی تقسیم میں فرق کا نتیجہ ہوتے ہیں لیکن بعض اوقات یہ نتیجہ کے ان عضویاتی اختلافات کا نتیجہ بھی ہوتے ہیں جو جزئی مکان، یا تازگی سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک در پردہ احضاری ترکب کی طرف مساوی طور پر اشارہ کرتے ہیں۔ اس شہادت کی غیر موجودگی میں طبیعی مہیجابت، یا ان مہیجات سے پیدا ہونے والے اعمال کے ترکب سے نفسی ترکب کو منہج کرنا بالکل بے جا اور زنا روا ہے۔ مثلاً سفید روشنی طبیعیاتی حیثیت سے تو تمام روشنیوں میں سے سب سے زیادہ مرکب ہے حالانکہ سفید ہی کا احساس نہ صرف مادہ ہے بلکہ ہمارے تمام بصری احساسات میں سے سب سے زیادہ ابتدائی بھی ہے اس بیان کے کوئی واضح معنی بتانا تو بہت مشکل ہے کہ وہ احساسات ایک احساس بن جاتے ہیں یا ایک احساس دو کیفیات رکھتا ہے کہ نہایتہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم احساس کی تعریف اس طرح کریں کہ یہ تجربے کے معر جنی جزو کی تحلیل میں سب سے زیادہ سادہ عنصر ہے۔ یہ مرکب ہوتا ہے صرف ان منوں میں کہ یہ بہت سی خصوصیات رکھتا ہے۔ باقی اور قسموں کی ترکیب کو کثرت احساسات کا نتیجہ کہا جاسکتا ہے۔ جب اس کی یہ ہے کہ اس طرح کے فریہ ترکب کی وہ شہادت جس کو کیفیات قبول کرتی ہے صرف کیفیات کی تفریق میں ہوتی ہے۔

لیکن ہم کو اپنے موجودہ احساسات کے ترکب کی بالواسطہ شہادت ان مثالوں میں ملتی ہے جہاں شدت، استداویت اور بقا کے تغیرات کے ساتھ ساتھ کیفیت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی شدت کم ہو جانے کی صورت میں (سیر شدہ) سرخ کے سوا باقی تمام طیفی رنگ دیر یا سویر ایک لے فرض کیا جائے کہ روشنی بالکل سیاہ زمین پر پڑ رہی ہے (مستف)

بے رنگ ناکسٹری کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، اور روشنی کی شدت کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کی صورت میں یہ سب سفید بن جاتے ہیں۔ پھر رنگ کا احساس پیدا کرنے کے لئے زیادہ وقت درکار ہوتا ہے نسبت اس وقت کے جو محض روشنی یا چمک کے احساس کے لئے لازمی ہوتا ہے۔ شمسی طیف اگر تھوڑی دیر کے لئے دیکھا جائے تو دو سات رنگوں کا نہیں، بلکہ صرف دو رنگوں کا یعنی نیلے سرخ اور نیلے کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سفید زمین پر بہت چھوٹے چھوٹے رنگین دھبے اگرچہ صاف طور پر دکھائی دیتے ہیں، لیکن اگر وہ ایک خاص جاست سے چھوٹے ہوں، تو ان کا رنگ محسوس نہیں ہوتا۔ ان کی شدت اور استمدادیت میں تعلق اس طرح کا ہوتا ہے کہ خاص حدود کے اندر جس قدر زیادہ شدت ان کی ہوتی ہے اسی قدر چھوٹے یہ ہو سکتے ہیں، اور جس قدر بڑے یہ ہوں اسی قدر کم ان کی شدت ہو سکتی ہے۔ دیگر جو احساس میں بھی اسی قسم کے واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں۔ لہذا باراد یہ فرض کرنا بے جا نہ ہو گا، کہ جس پسند کو ہم اس وقت احساس کہتے ہیں، وہ بہت سی نیشیتوں سے ملحق ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اگر نفسانی تعبیر ممکن ہوئی، تو ہم براہ راست اس بات سے واقف ہو سکتے کہ جس احساسات کو ہم اس وقت سادہ کہتے اور سمجھتے ہیں، وہ فی الواقع مرکبات ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ دنیا زائما احساسی عناصر یا تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بلحاظ کیفیت مختلف بلحاظ شدت یکساں یا تغیر اور بلحاظ بقا ہمزمان، یا بے قاعدہ، یا باقاعدہ طور پر متعاقب ہوتے ہیں۔ احساسات کی تمام ماہیت کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اب ہم کو (۱) ان کے گہرائی اور (۲) ان کے کیفی خواص پر تفصیلی بحث کرنا ہے۔

سلسلہ

(۱) شور کے میدانوں میں ہر احساس ایک محسوس سلسلہ بناتی تھا

رکھتا ہے، اور اس میں لمبا غلظت و امتداد کو کسی قسم کا محسوس
 مسلسل تغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مشکوک فیہ ہے کہ یہ احضار ہی تغیر محض
 ظاہری ہونے سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتا ہے، تقریباً دہلیزی شدت کے
 تمام احساسات ہر چند نمایاںوں کے بعد ڈالوال غزل ہوتے رہتے ہیں،
 اور شدت کی آخری دہلیز پر تو یہ کبھی ظاہر ہوتے ہیں، اور کبھی
 غائب۔ اس واقعہ کی طرف ہیموم نے آج سے بہت پہلے اشارہ
 کیا ہے۔ لیکن متعدد تجربات کی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں کہ یہ
 تمام اختلافات اولی طور پر توجہ کی حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان اختلافات
 کی بناء پر یہ فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ دہلیزی احساسات بھی غیر مسلسل ہوتے
 ہیں۔ پھر ہم شدت کے فرق کو صرف اس وقت معلوم کر سکتے ہیں، جب
 یہ ایک متین مقدار میں ہو، اور اس ابتدائی شدت سے ایک مستقل اور
 غیر متغیر نسبت رکھتا ہو، جس سے اس کا مقابلہ ہو رہا ہے۔ اس کو بالعموم
 قانون و میس کہتے ہیں۔ اس کا نشانہ ہے کہ اگر جمیع برابر بڑھ رہا ہو،
 تب بھی شدت کا اضافہ مسلسل محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن ہماری قوت تمیز کے
 اس نقص سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ ہمارے احساسات میں غیر مسلسل تغیرات
 ہوتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہ کہ اس عدم تسلسل کی تائید میں کوئی شہادت
 موجود نہیں، بلکہ عکس بنا پر یہ خلاف قیاس بھی ہے۔ سب سے آخری
 بات یہ ہے کہ غصہ ہی اختلالات میں ہمیشہ کم و بیش علیحدگی ہوتی ہے، اور
 غصہ ریڑوں اور عصبانوں کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم
 اپنی جلد کا غلظت غائر معائنہ کریں، تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ اس میں نام نہاد
 ”نقاط“ کی بچی کاری ہوتی ہے۔ یہ نقاط بیچ کا جواب دیاؤ،
 سرور، گرمی، اور درو کے احساسات سے دیتے ہیں، لیکن اس بنا پر
 یہ کہنا کہ احساس کی امتدادیت دراصل ایک مجموعہ محض ہے، جس میں کوئی
 تسلسل نہیں، ایسا ہی ہے، جیسا کہ کہا جائے، کہ ایک جھیل بہت سی ندیوں کا
 مجموعہ ہے، کیونکہ بہت سی ندیاں الگ الگ اس میں پانی لاتی ہیں۔ اگر ثابت

ہو جائے کہ دماغ میں بحیثیت مجموعی کوئی تخلیقی تسلسل نہیں، تب تو ابستہ ایک زبردست طبعیاتی مسئلہ پیدا ہو جائے گا لیکن ان غصبی اختلالات یا عصبانیوں کی تعداد خواہ کچھ ہی ہو، جن کے ساتھ یہ تخلیقی فعلیت متلازم ہے، 'سروست کوئی پسند ایسی نہیں' جو ہم کو اس احساس کو ایک سمجھنے سے باز رکھے، جو 'استاد' اور 'شاگرد' مسلسل اور کیفی سا وہ معلوم ہوتا ہے۔

احساسات کی نام نہاد گہمی خصوصیات، یعنی شدت، ازانیت، اور استداویت، پر بحث بہت مشکل ہے۔ ان تینوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان میں سے کوئی بھی ان معنوں میں خالص کیت نہیں، کہ اس کو متجانس، اور متبادل، حصول میں تقسیم کیا جاسکے عجیب بات یہ ہے کہ استداویت جس صورت میں کہ تجربہ میں آتی ہے، وہ بھی ان معنوں میں خالص کیت نہیں۔ لیکن بعض ماہرین کا خیال ہے کہ استداویت ایسی خصوصیت نہیں، جو تمام احساسات میں پائی جائے۔ اکثر تو اس کو بصارت اور لمس کے علاوہ اور کئی احساس میں تسلیم نہیں کرتے۔ استداویت اور مکان میں تمیز کرنے میں جو وقت پیش آتی ہے، وہی اکثر حالات میں اس تحدید پر زور دینے کی غالباً بڑی وجہ رہی ہے۔ یہ سچ ہے کہ جو مکان ہمارے تجربہ میں آتا ہے، وہ یا تو بصری ہوتا ہے، یا لمسی۔ ہم صوتی، یا شمی "مقامات" سے خطوط اور اشکال نہیں بنا سکتے جن مقامات کی طرف ہم دیگر احساسات کو منسوب کرتے ہیں، وہ براہ راست یا تو بصارت سے درگ ہوتے ہیں، یا لمس سے۔ لیکن چونکہ یہ واقعات اس بات کو ثابت نہیں کرتے، کہ دیگر احساسات میں استداویت نہیں ہوتی، اس لئے یہ خارج از بحث ہیں۔ اب بصارت اور لمس اور اک مکانی میں اس قدر فضیلت کیوں رکھتے ہیں، اس پر ہم بعد میں غور کریں گے۔

اس وقت سوال یہ نہیں، کہ دیگر احساسات میں اس طرح کی مقامیت

ہوتی ہے، یا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ان میں کوئی ایسی چیز ملتی ہے یا نہیں جو اس کئی اختلاف کے مائل ہو جس سے ایک پسے کے محض "پس" اور سوئی کی نوک کے "پس" یا اندھیرے میں جگنو کی چمک اور جنگل میں لگی ہوئی آگ کی چمک میں تسبیح ہو سکے۔ یہاں واضح ترین مثال عصوی احسانات کی ہے، جو کتنا غیر متغیر و کرشمہ مست یا مجمع کے لحاظ سے بلاشبہ متغیر ہو سکتے ہیں۔ اب اگر یہ صحیح ہے (اور ہم اس کو صحیح سمجھنے کے وجہ دیکھ چکے ہیں) کہ مخصوص احسانات ایک ابتدائی عام احسانیت کے تفرق، یا ارتقاء کا نتیجہ ہیں، تو اس واقعہ کی اہمیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تفرق نئی خصوصیات کے دخول پر دلالت کرتا ہے، نہ کہ قدیمی خصوصیات کے سقوط پر۔ لہذا اگر استدادیت اس عام احسانیت کی طرف منسوب کی جاتی ہے، تو یہ ان مخصوص احسانات میں بھی غائب نہ ہوگی، جو اس عام احسان سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جس شہادت سے ذائقہ اور بو کے احسانات (بلکہ گھٹنا چائے، کہ آواز کے احسانات میں بھی) میں استدادیت ثابت کی جاتی ہے، اس کا بڑا حصہ کم و بیش ناقص ہے۔ مثلاً بو اور ذائقہ اکثر ایک خاص مقام کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، حالانکہ فی الواقع یہ پس کے ان احسانات کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں، جن کا ایک خاص مقام ہوتا ہے، اور بو پس تو ذائقہ کے ساتھ بھی مخلوط ہوسکتی ہیں، مثلاً نارنگی کی ٹھکانی اگھانے میں۔ یہاں پس بو اور ذائقہ ہینوں کے احسانات تک وقت محسوس ہوتے ہیں، لیکن ذائقہ کے احسانات کم و بیش مستند ہوتے ہیں یا نہیں، اس کا فیصلہ تو اس طریقہ پر ہوتا ہے کہ پہلے شکر کی ایک ڈلی زبان کی نوک پر چھیں، اور پھر شکر سے منہ بہو لیں، تو میں یہ تجربہ ناممکن ہے اس وجہ سے کہ بو کا طبیعی صحیح جوابی ہوتا ہے، لہذا یہ فوراً تمام ناک، یا کم از کم ایک نچھین نہیں چھیل جاتا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اگر تین دو نوں نچھوں میں داخل ہوتا ہے،

سہ دیکھو باب ہرابت ۱۲۰۰ اور نئی اراحم کا مختلف مخصوص احسانات کی استدادیت پر اثر تو ہر شخص کو معلوم ہے جو عام احسانیت پر اثر کرتے ہیں (مصنف)

تو احساس کی ضخامت زیادہ ہوتی ہے، نسبت اس وقت کے جب یہ فقط ایک تختے میں داخل ہوتا ہے، لیکن کم از کم انسان تو اکثر حالات میں ایک جسمی سطح اور دوسری جسمی سطح کے تہیجیات میں تیز کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ تاہم یہ باور کرنے کے وجود ہیں، کہ کتوں میں یہ قابلیت بچہ افزہ ہوتی ہے، ان میں دونوں تھنوں سے پیدا ہونے والے بوکے احساسات اور حرکات میں اسی طرح اختلاط ہوتا ہے، جیسا کہ ہم میں دونوں آنکھوں سے پیدا ہونے والے بصری احساسات اور حرکات میں ہوا کرتا ہے۔ وہ بوکی مدد سے وہی کچھ ادراک کر سکتے ہیں، جو ہم بصارت سے کرتے ہیں۔ اس میں نکتہ یہ ہے، کہ اگرچہ ہم مقامیت کو امتداد سے مستخرج نہیں کر سکتے، لیکن ہم امتداد کو مقامیت سے منبج کر سکتے ہیں۔

اس واقعہ کی طرف اشارہ ہو چکا ہے کہ حضرات کی کئی خصوصیات، بقول ارسطو، "اضافی" ہوتی ہیں، لیکن اسی اضافیت کی وجہ سے ان کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہمارے پاس کوئی بلا واسطہ ذریعہ ایسا نہیں، جس سے ہم ایک شخص کے بلا واسطہ تجربہ کے میاں اور دوسرے شخص کے ایسے ہی میاں کو مساوی ثابت کر سکیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، ہر شخص کے بلا واسطہ تجربہ میں ایک طرح کی اطلاقی ہوتی ہے۔ لیکن بلا واسطہ طریقہ سے اس مساوات تک پہنچنا آسان ہے۔ ایک مسلسل مقامیت کی حیثیت سے تو ایک احساس تمام حضراتی سلسلہ کے تعلق سے اضافی ہے، لیکن بحیثیت کل معروض یہ موضوع کے لئے گویا تمام کائنات ہے۔ بہر حال ہم کو اتنا معلوم ہو گیا، کہ یہ عام احساسیت کے مستلزم کی صورت میں عضو کا قریبی ہم نسبت ہے اور ہم کو کچھ چلے ہیں، کہ اسی عام احساس پر مخصوص احساسات مبنی ہوتے ہیں۔ بہت اذکیا ہم بین ہنر بان ہو کر

۱۵ Localisation

۱۵ سمی احساسات کی اعتباریت کی بحث کے لئے دیکھو باب ہذا، بند ۹۔ (مصنف)

۱۵ باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

یہ کہیں گے کہ جب ہم ایک کبھی کو بچہ کا کر پانی میں ڈبو جاتے ہیں، تو اس کے
 ”بدنی احساس“ کی امتدادیت کسی نہ کسی طرح اس کی جسامت
 کی نسبت سے بدلتی جاتی ہے؟ یا کیا ہم کو یہ نہ کہنا چاہئے کہ
 جب ایک کبھی ہمارے پاؤں کے نیچے آکر مرنے لگے، تو اس کو
 اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے جتنی کہ ایک دو کو مرتے وقت ہوتی ہے؟
 اس طرح ہم امتدادیت میں موضوعی عنصر کو تسلیم کر لیتے ہیں۔

احساسات، یا کہنا چاہئے کہ ہر قسم کے احساسات کی شدت کے لحاظ
 سے ایک موضوع کے لئے معروضی شدت اور احضار کی طرف توجہ کی
 تقسیم میں بہت قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اگر ایک احساس توجہ کے مرکز سے باہر
 ہو تو اس میں اس حالات کے مقابلے میں نہ صرف وضاحت بلکہ شدت
 بھی کم ہوتی ہے، جب یہ توجہ کے مرکز میں ہوتا ہے، ملاحظہ ہو یہ روزمرہ
 کا تجربہ کہ ہے، لیکن ماہرین نفسیات اس مسئلہ میں ہمیشہ مختلف رائے رکھتے
 ہیں، اور اب بھی اس پر متفق نہیں۔ ان کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ تو
 اس کی نصب سے ہوتی ہے، جس کو نفسیات خصوصاً عضویاتی نفسیات کا
 ماہر ترک نہیں کر سکتا، اور کچھ اس خیال کی غلط فہمی سے، جو یہاں پیش
 کیا جا رہا ہے۔ اب جہاں تک کہ پہلی وجہ کو تعلق ہے، ہم یہ جانتے
 ہیں، کہ ایک معلوم احساس کی شدت اولاً تو طبیعی کمیتوں پر موقوف ہوتی
 ہے اور ان کمیتوں کے تغیر کی نسبت اس میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ اب ہمارا روزمرہ نقطہ نظر
 تو طبیعی ہوتا ہے، نہ کہ نفسیاتی، لہذا ہمارا خیال یہ ہوتا ہے، کہ احساسی
 اشیاء میں کم و بیش اپنی ذاتی شدت ہوتی ہے، اور اس شدت میں
 اس توجہ کی کبھی بیشی کو کوئی دخل نہیں ہوتا، جو ان کے افسدہ کے وقت کی جاتی
 ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کو اشیاء ذاتہا، اور احضار سے بالکل علیحدہ سمجھتے
 ہیں۔ ماہر نفسیات کو اس طرح کی باغونی حقیقت سے دست بردار
 ہونے کے بعد بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ اختلاف کے موضوعی منابع حذف
 ہو گئے جس سے معروضی ذہن کی طرف رجوع کرنا ہے، اس میں اختلاف

کی کوئی موضوعی بننا نہیں۔ لہذا توجہ غیر متغیر اور معروضی غیر متغیر نہیں بن سکتی کی جاتی ہے۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے ہم اس کو یقیناً فرض نہیں کر سکتے، یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حیثیت اور موضوعی انتخاب بالضرورت توجہ کے اختلافات کو پیدا کرتے ہیں اور توجہ ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ دوسری بات کے متعلق ہم کو صرف یہ کہنا چاہیے کہ ہم نہ فرض کرتے ہیں، نہ کہہ سکتے ہیں، نہ کہ جس چیز کو ہم انے ایک اس کی 'نو اثر شدت' کہاتے (اور اسی سے ہم کو یہاں براہ راست تعلق ہے) اس کے اختلافات طبعی نتائج کوئی تغیر پیدا کرتے ہیں، اور جس چیز کو ہم نے 'فدائی شدت' کہا ہے، وہ اسی طبعی نتیجے کا مقابل ہے۔ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اس 'طبعیاتی معروضی' شدت اور اس شدت میں جو صرف نفسیاتی حیثیت سے سو فی ہوتی ہے 'قرب کا تعلق' ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ (۱) جن حالات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو ذاتی خدمت کو انجیاں رہنے سے باز رکھے، وہاں توجہ کا اجتماع موثر شدت میں اضافہ کرتا ہے اور توجہ کا انکشاف اس میں کمی پیدا کرتا ہے۔ اور (۲) جن حالات میں ہم کو توجہ کی تقسیم میں کسی گزشتہ تغیر کا علم نہیں ہوتا، تب بھی بعض طبعی مستلزمات کے برکضے سے کسی احساسِ ریکی موثر شدت بڑھ جاتی ہے اور ان مستلزمات کے کھٹنے سے یہ شدت گھٹ جاتی ہے۔ ہم کو اس کا بھی حسم ہے کہ احساس کی شدت ہے ہمارے مراد کثیر ترین شدت، یعنی وہ شدت ہے جو اس احساس میں توجہ کے اجتماع کے وقت ہوتی ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ بعض حضرات پر توجہ کا اجتماع (یہ ارادی ہو یا غیر ارادی) اسی میدان کے دیگر حضرات کی شدت کو کم کر دیتا ہے، اور یہ کہ خاص حدود کے اندر اندر توجہ میں اضافہ پر مدی اثر کرتا ہے جو اس کی شدت پر طبعی طرف سے اضافہ کا ہمارا کرنا ہے۔ ایک خاص وقت میں توجہ کو مجتمع کرنے کی ناقابلیت کی توجہ کچھ مشکل نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ہم کو حضوریات سے مدد یعنی پڑے۔ لیکن یہ بہر حال یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو ہم نفسیاتی

کی زبان میں ایک احضار کی شدت کہتے ہیں، اس میں موضوعی عنصر بھی ہوتا ہے، اور معروضی بھی۔ اس کی ضمانت ایک معنوں اس معنی کی بقا کے ہم معنی ہے، جس پر اس کا احضار اولیٰ طور پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ بقا جس صورت میں کہ بلا واسطہ تجربہ میں آتی ہے، اس کا میعار موضوع مہیا کرتا ہے۔ مذہبی بحیثیت ایک خارجی تغیر کے۔ یہ میعار مختلف موضوعات کے لئے ان کے مزاج اور ان کی فطرت کے مطابق مختلف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو ایک ہی موضوع کے لئے عوارض حالات کے مطابق مختلف ہوتا ہے اور اس اختلاف میں ”معروضی بقا“ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں بھی ایک معروضی عنصر شامل ہے لیکن اس کا تفصیلی مطالعہ ہم کچھ دیر کے لئے ملتوی کرتے ہیں۔

بصری احساسات

(۵) اب ہم احساسات کی کیفیت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں بصری احساسات پر مشتمل عضویاتی اعمال اور ان اعمال کے طبیعی مہیات کے تعلق سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن ان کو براہ راست تعلق ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں۔ پھر خود نفسی طبیعیاتی تحقیق کے لئے یہ ضروری ہے کہ ماہر نفسیات، بحیثیت ماہر نفسیات، غلط سمجھ سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ لہذا ہم اپنے آپ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھیں گے جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ یہاں سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ ابتدائی بصری احساس صرف اس واحد کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے جس کو ہم ”روشنی“ کہتے ہیں۔ یہ ”روشنی“ بلحاظ شدت کال ”اندھیرے“ کے صفر (جو ہمارے لئے ایک خیالی حد ہے) سے لے کر چکا چوندید کرنے والی چمک تک (جو ہمارے لئے بظاہر لٹی اور ڈانگیر

ہوتی ہے) مختلف درجہ رکھتی ہے۔
 ہم پر روشنی سے پیدا ہونے والے نتیجے کے پہلے اثرات پسلی ہوئی
 سردی یا گرمی کے بہت مشابہ ہوتے ہیں۔ بعض جانور تو روشنی تلاش کرتے
 ہیں اور بعض اس سے بھاگتے ہیں۔ چنانچہ چمکاؤ تو روشنی سے چھٹی پھرتی ہے
 اور چڑیاں روشنی میں اپنے گونڈے نکل پڑتی ہیں۔ جس طرح ہم غار سے
 کی مس سے شکل کا ادراک نہیں کر سکتے، اسی طرح ان جانوروں کی بصر
 کی مس سے بھی شکل کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ بصری مکان ادراک
 کا درجہ محل نہیں کر لیتا، اور شکل کی تفریق ممکن نہیں ہو جاتی، اس وقت تک
 سیاہ و سفید میں وہ معنی پیدا نہیں ہوتے جو ہم سمجھتے ہیں۔ عمام زبان میں
 دکنم از کم ابتداعا ہم ان اصطلاحات کو صرف اشکال یا "مشیما"
 کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بقول ہلہولتس "یہ ہر رنگ" ہوتے ہیں۔
 ایک رنگین پسند کا ادراک صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ ماحول
 کے بصری میدان سے مختلف ہو۔ اس کا نظریہ سیاہی، بلحاظ ایک ثانوی
 کیفیت کے، باقی اور رنگوں کی ہر تبدیلی اور عملی مقاصد کے لئے
 "رنگ" کے نام کا استحقاق رکھتی ہے، خواہ ایسی اشیا موجود ہی ہوں،
 جو چمک سے بالکل متواکف ہوں لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم فرق ہے۔
 وہ فرق یہ ہے کہ روشنی کے میدان میں تو بہت سے رنگ تمیز کئے جاسکتے
 ہیں، لیکن اندھیرے کے میدان میں کوئی رنگ بھی تمیز بھی نہیں کیا جاسکتا۔
 اگرچہ یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم سیاہ چیز کا ادراک کرتے ہیں، لیکن کیا ہم کو
 یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ اگر یہ حقیقت "سیاہ چیز" ہے تو اس سے برادر است
 کوئی احساس محل نہیں ہوتا؟ اس کا مفروضہ "سیاہ" محل میں بصری میدان
 کے اندھیرے حصہ کا مقابل ہوتا ہے۔ پھر بقول مانی فونگ اجسامی

قبیہ حاشیہ صوگروشتہ۔ تندرست آدمی میں بھی جسم کے اندر کئی تجات ہوتے ہیں۔ ان ہی کی ہے
 وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کو "شکیہ کی اپنی روشنی" (ہلہولتس) کہا جاتا ہے (منشا)

سطح کی اس غائب طبعیت کے مقابل میں ایک ایجابی دھڑک ہوتا ہے، لیکن درک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ باقی ماندہ میدان کوئی نہ کوئی شکل بنا دیتا ہے۔ یہی باقی ماندہ حصہ ایجابی احساسات مہیا کرتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ نئے نئے نئے سوراخوں کوئی الواقع ”محسوس“ کرتا ہے، درحقیقت وہ صرف سوراخوں کے کناروں کو چھوتا ہے۔ ان تمام واقعات سے ایجابی اور سلبی احساسات میں تمیز کرنے کا ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، وہو اھذل :- جس ترتیب سے کہ پہلے احساسات واقع ہوتے ہیں وہ بالکل غیر اہم ہے، لیکن دوسرے احساسات (یعنی مخصوص احساسات کی غیر موجودگی) تجربہ میں صرف اس وقت آتے ہیں جب پہلے ان کا تجربہ ہو چکا ہو۔ چنانچہ پہلا احساس کھردرے پن کا بھی ہوتا ہے، اور ہمواری کا بھی، سرخ پن کا بھی ہو سکتا ہے اور نیلے کا بھی، لیکن ناقابل لمس، یا ناقابل رویت، نئے سے ہم اپنا تجربہ شروع نہیں کر سکتے۔

یہاں ایک صریحاً احتمالی قیاس کی طرف مبالغہ کیا جاتا ہے، اور خیال یہ ہے کہ یہ قیاس تمام حواس پر صادق آتا ہے۔ اس قیاس کے مطابق جب ہمارے آلہ حس آپس کوئی خارجی نتیجہ نہیں ہوتا، اس وقت بھی یہ اپنی اس ”فلفلی“ تنشی کو باقی رکھتے ہیں، جو غذائی اعمال کی وجہ سے ظاہری آرام و سکون کی حالت میں ان کی فعلیت کو بحال کرتی ہے۔ اس قسم کے ”تنشی“ احساسات ”ہی کسی چیز کو نہ دیکھنے کے وقت ایک صحیح و سالم شخص کی حالت اور اس انداز سے کی حالت میں فرق پیدا کرتے ہیں جس نے کبھی کچھ دیکھا ہی نہیں۔ مقدم الذکر حالت میں کوئی ایجابی چیز ہے جو موخر الذکر صورت میں غائب ہے۔ اس کے علاوہ ”تنشی احساس“ یا کسی چیز کا ایجابی وقوف، دیکھنے کے تعلق سے ایک تجربہ ہوتا ہے، اور سننے کے تعلق سے دوسرا۔ پہلا منظر ہی ہوتا ہے، نہ بصری، اور دوسرا صوتی ہوتا ہے، نہ سمعی۔

اسی طریق پر مہلہو لتز نے سیاہی پر بحث کی ہے۔ شروع میں تو اس نے سیاہی کو اس خاصیت تک محدود رکھا، جو اجسام کے ساتھ شعلہ بڑک جاتی ہے، لیکن پھر تقریباً فوراً بعد وہ کہتا ہے: ”سیاہ ایک حقیقی احساس ہے، یعنی یہ ہمارے آلہ کی معین حالت کا ادراک ہے، اگرچہ یہ روشنی کی کلی غیر موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک خاص جسمی رنگ کا ادراک اور ہمارے آلہ حس کی ایک خاص حالت ”سکھا اور اک دونوں سیاہ کہلائے جانے چاہئیں۔ اب تبض اشیا کوشلا چاندی کے تیزاب میں سیاہی روشنی کی موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا کیا یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ وہی سیاہ حالت ہے جو ہمارے آلہ میں روشنی کی غیر موجودگی سے پیدا ہوتی ہے اور کیا ان دونوں سیاہیوں کا ادراک ایک ہی ہوتا ہے؟ ایک مخصوص احساس بھی بھی آلہ حس کی حالت کے احساس کے ہم معنی نہیں ہوتا، اور اس کے ادراک کے ہم معنی ہونے کا امکان تو اور بھی کم ہے۔ ”منشی احساسات“ کا وجود ممکن لیکن یہ محض عضوی احساسات ہوتے ہیں۔ اس سے مہلہو لتز وغیرہم کے اس ناقابل تردید دعویٰ کی توضیح ہوتی ہے کہ جس اندھیرے کا ہم کو وقوف ہوتا ہے، اس کو ہم اپنے ہاتھوں یا کانوں کی طرف منسوب نہیں کرتے، لیکن اس بناء پر یہ دعویٰ کرنا کہ اندھیرا روشنی کی طرح ایک ایجابی احساس ہے، ایجابی اور سلبی کی دو مختلف اصطلاحات کو گڈ مڈ کرنا ہے۔ ”ہمیرنگ بھی اندھیرے کو ”منشی احساسات“ ہی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس کی مخصوص اور ایجابی نوعیت کا سب سے بڑا حامی ہے۔ جن واقعات کو اس نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے، وہ بظاہر اس قدر مسکت ہیں، کہ اکثر لوگوں کا اس سے اطمینان ہو جاتا ہے، لیکن جب ان پر نظر عائر ڈالی جاتی ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بعض بہت زبردست اعتراضات ہوتے ہیں۔ یہ اعتراضات قابل جواب ہوں، یا نہ ہوں،

لے مجھے اعتراف ہے کہ میں بھی دمتک ان لوگوں میں شامل رہا ہوں، ولیم ہیکل و گل بھی، جو اب اس کا مخالف نہیں کا اعتراف کرتا ہے (مصنف)

ان کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے لیکن کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے اقوال کی طرف توجہ ہی کیوں کی جائے جو اپنے احساس کی صریحی اور صاف شہادت کو بھی رو کر دیتے ہیں؟ اس دعویٰ کی کمزوری یہی قول سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ مشاہدہ اور انتاج کی تمیز کی وقت ضرب المثل ہے۔ اس تفریق میں ناکامی سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں ان کو گونا گونا طول ال ہے لیکن اتفاق یہ ہے کہ ان غلطیوں میں سے اکثر بصری احساسات سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے کہ بصارت جو حس زیادہ عقلی حس ہے، کے محض "احاسی معطیات" اور اکی تا دیلوں سے دہے ہوئے ہیں۔ سیاہی (بحیثیت اجسام کی ثانوی کیفیت کے) کے (درجہ) میں تو کسی کو شبہ نہیں لیکن ہلکے کی طرح یہ دعویٰ کرنا کہ بحیثیت احساس کے بنفیدی سے بعد المشرقین رکھتی ہے، اور یہ تسلیم کرنا کہ اس میں بھی چکا چوند پیدا کرنے والی شدت ہوتی ہے، فہم عامہ کی متک کرنا ہے۔ اس صورت میں آنکھوں کے پردے کا کیا مصرف ہو گا؟ لیکن اس بے ضرورت استبعاد سے اس نظریہ میں اور نقائص پیدا ہو گئے ہیں جو ہر دیگر لحاظ سے قابل تعریف ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں کہ بعض بصری احساسات میں جک نہیں ہوتی؟ کیا ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بالکل اندھیرے میں ہم کو سیاہی درکھائی نہ دینی چاہئے؟ کیونکہ ہم کو وہاں کسی چیز کو بھی نہ دیکھنا چاہئے؟ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اندھیرے اور سیاہی میں غلط سمجھ کر نے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے احساسی مشمولات ایک ہی ہوتے ہیں، یعنی بصری احساسات کی غیر موجودگی۔

سچہ پھر دماغی کے متم ہو جانے سے بالکل اندھے شخص کے لئے کوئی تمیز نہیں ہوتا کہ وہ دیکھ رہا ہے یا نہیں دیکھا۔ بالکل اندھے کے متم ہو جانے سے ایک بہرے جھنڈے کے لئے کوئی تمیز نہیں ہوتا کہ وہ دیکھ رہا ہے یا نہیں دیکھا لیکن صبح و شام و شمس کے لئے سارا اس کے خلاف ہے۔ یہ دیکھنا دیکھنا ہے اس لئے اس تمیز کا تجربہ کرنا ہے۔ اس تجربہ کو ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کچھ نہیں دیکھا، "پس" رہا۔ ہم اس کچھ نہیں دیکھا یا خاموشی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو ایک ایجابی احساس نہیں کہہ سکتے۔ (مصنف)

اگرچہ ہم کو یہاں صرف اس منتشر روشنی پر غور کرنا چاہئے، جو سورج سے آتی ہے، لیکن جو روشنی ہمارے گرد و پیش کی اشیاء سے خارج ہوتی ہے وہ بلحاظ طول موج مختلف ہوتی ہے، اور ان امواج کے جو اثرات مغز نامیہ پر ہوتے ہیں، وہ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جب بصری محرکات میں تیز کرنا ہو جاتی ہے، تو روشنی اور اندھیرے کے کیفی تفرقات کے علاوہ روشنی کے احساسات میں کیفی تفرقات بھی بہت کار آمد ہو جاتے ہیں۔ محض صورتوں کی شناخت کے لئے تو صرف روشنی اور اندھیرے کے تفرقات ہی کافی ہوتے ہیں۔ لیکن خود روشنی کے تفرقات سے کئے گئے انگوروں اور کئے انگوروں، خوش ذائقہ چیزوں اور بد ذائقہ چیزوں، میں بغیر مکے تیز کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ جن رنگوں میں سب سے پہلے تفرق ہوا وہ عسبانہ اور نیلا تھے، یا شاید ان کو ”گرم“ رنگ اور ”سٹنڈا“ رنگ کہنا صحیح تر ہو گا اس کے بعد پھر گرم رنگ سرخ اور سرد رنگ نیلے تفرق ہوا۔ اس طرح سرخ، زرد، نیلا اور نیلے رنگیاتی حیثیت سے اصلی رنگ کہلاتے ہیں، اور مختلف زبانوں میں ان کے مخصوص نام ہیں۔ بانی کے رنگ ستھائی کہے جاتے ہیں

۱۔ یال، بروت، لاد، ایو بوری (Lord Avebury) وغیرہم کے اعتبارات سے سامہم تھا، کہ جہاں مختلف طول موج کی روشنی گورڈن کرتی ہے، وہاں حیات کی پس اوئی ترین سورجیں بے زیادہ جھلکار کا انتخاب کرتی ہیں، لیکن اس سے رنگوں کی تیز کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ جانور اشیاء کو بلحاظ ان کی رنگت کے دوسری دنیا پر مبنی نہیں سمجھتے (مصنف) ۲۔ فرض کیا گیا ہے کہ شبکیہ کا عضلاتی تفرق مرکز سے فروں ہوا ہے، جہاں بعد از وضع ترین ہوتی ہے، اور یہ کہ تفرق مائے کی طرف سے متعلق ہے، جہاں بعد از سب سے کم واضح ہوتی ہے۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ حاشیہ کے قریب سے ہر صورت میں بے رنگ ماس پیدا ہوتا ہے۔ ایک نمونہ میں درمیان حصہ کے نتیجے سے زردی اور لاپٹ حاصل ہوتی ہیں اور صرف مرکزی حصہ قیچہ تمام رنگوں کو پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ رنگ کی کلی نامیائی بہت ہی نادر القوع ہے، اور باعوم ماس کے ساتھ دیگر ماس بھی ہوتے ہیں۔ لہذا اس کو رجٹ (Reversion) کی مثالیں نہیں کہہ سکتے، لیکن سرخ و تیز کی نامیائی کی دوسری بہت عام میں رجٹ کی مثالیں بھی ہیں ایسے حالات میں

ان کو یا تو ان اصلی رنگوں کے ناموں کو لا کر ظاہر کیا جاتا ہے، مثلاً
سبز میں آئل زرد، زردی آمیز سرخ وغیرہ، یا ان کے ان اشیائے نام
اشکال کئے جاتے ہیں، جن کا وہ رنگ ہے، مثلاً نمبشتی، ناہی، گل انار
اس قسم کے جوازیں واقعات بھی پیش کئے جاتے ہیں جیسے طیف
کے سلسلہ میں اگر ہم سرخ سرے سے شروع کریں، تو بلا انقطاع دوسرے
سرے پر نمبشتی تک پہنچ جاتے ہیں اور پھر (غیر طیفی) ارغوانی اور
قرمزی سے ہوتے ہوئے سرخ پر لوٹ آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں زرد
ایک نقطہ انتقال ہے، کیونکہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح
درمیانی رنگوں، مثلاً گل انار اور نمبشتی، کی مشابہت سرخ سے برابر کم
اور زرد سے برابر زیادہ ہوتی جاتی ہے، جیسے کہ اس طرح جس طرح ایک نظام
سے دوسرے مقام کی طرف روانہ ہونے میں نقطہ آغاز سے بالافاضل
برابر بڑھتا جاتا ہے، اور منزل مقصود برابر ہم سے قریب ہوتی جاتی ہے۔ لیکن
زرد میں سے گزر جانے کے بعد تمام رنگوں سے سرخ کی مشابہت بالکل
ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے ان کی مشابہت ازروئی سے برابر کم ہوتی جاتی ہے
اور سبزی سے زیادہ، یہاں تک کہ ہم سبزی پر جا پہنچتے ہیں۔ دوسرے
الفاظ میں زردی سے گزر کر گویا ہم اپنی سمت بدل دیتے ہیں۔ سبز سے
آگے زرد نشانات راہ ختم ہو جاتے ہیں، جیسے کہ اس طرح جس طرح زرد پر
پہنچنے کے بعد سرخ نشانات راہ ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہماری سمت
پھر بدل جاتی ہے۔ نیلے پر پہنچنے کے بعد پھر بھی ہوتا ہے یہاں
سمت کی آخری تبدیلی سے ہم اپنے نقطہ آغاز یعنی سرخ کی طرف
عوود کرتے ہیں۔ اس تمام سفر میں جو راستہ ہم قطع کرتے ہیں اسے ایک
ذو اربعہ اضلاع مثل کے اضلاع سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ذرا دلوں پر

بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ اکثر مزید ہے کہ جو رنگ ارتقائی سلسلہ میں سب سے آخر میں پیدا ہوتا ہے وہ سب سے
پہلے ختم ہو جاتا ہے۔ اس کا بخلاف نیلے و زرد کی ناپائیداری کی بہت کم مثالیں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کی
میں پہلی بہت مشتبہ ہے (مصحف)

چار رنگ ہونے جہاں سے کوسمت بدلتی ہے۔ انہیں اسی وجہ سے اصلی رنگ کہہ سکتے ہیں۔ اب ان حدود کا تعین اختیاری کیفیات کا کام ہے لیکن یہاں محض توضیح کی غلطی اس کو ایک مکمل مرنج سمجھنا چاہئے لیکن جب ہم رنگوں کے اور اختلافات جنہیں اکثر طبیعی کے درجوں کے اختلافات کہا جاتا ہے پر غور کرتے ہیں تو اس مرنج کی تمام سطح اس کے اور چاروں اضلاع رنگوں کو ظاہر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدود پر کے رنگوں کے متعلق خیال ہے، کہ ان کی سیر سی کثیر ترین ہوتی ہے۔ انہیں حدود کے اندر کے رنگوں کے مقابلے میں خالص رنگ یا پختہ کیفیت کہا جاتا ہے۔ یہ خالص رنگ جب کم یا زیادہ سفیدی کے ساتھ مل جاتے ہیں تو کس رنگ کو "لون خفیف" کہتے ہیں۔ وہ سفیدی کو جو الوان خفیفہ کے سلسلہ کا نقطہ آغاز ہے "مستدل لون خفیف" کہتے ہیں۔ رنگوں کے احساسات کے واقعات کے کیفی بیان کے لئے اس سفیدی کو مرنج کے اس مقام پر رکھنا کافی ہوگا، جہاں اس کے وتر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں اور کس سطح کو سطح فرض کرنا کافی ہوگا۔ اب اگر ہم اس مرکزی نقطہ یا نقطہ بے پٹی سے کسی سمت میں خط مستقیم میں روانہ ہوں تو ایک رنگ کے الوان خفیفہ کا سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ اگر رنگ جس قدر قریب اس مرکزی نقطہ سے ہوتا ہے اسی قدر بڑھ چکا، یا کم سیر شدہ، یہ ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ جس طرح رنگ کی حس ترقی کرتی جاتی ہے اسی طرح رنگ کا یہ خط طویل تر ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً قدیم ترین نیلا اور زرد اس نیلے اور زرد کے مقابلے میں کم سیر ہو جاتا ہے جو اب ہمارے تجربے میں آتا ہے۔ پھر چونکہ اس ترقی کو مکمل سمجھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں اس لئے حدود پر کے رنگوں کے لئے

Saturation ۱۵

Tint ۱۵

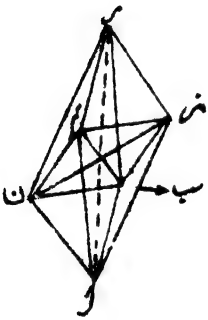
Neutral Tint ۱۵

خالص، یا سیر شدہ کی اصطلاحات کا استعمال بالکل اضافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس وقت تک ہمارے تجربہ میں یہ خالص ترین ہیں لیکن ان سے بھی زیادہ خالص رنگ غیر ممکن تصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے مریخ کا رقبہ اطلاق نہیں سمجھا جاسکتا۔

اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے کہ ہمارا بصری احساس مرکزی نقطہ بے طرفی سے صرف ایک سمت کے سلسلے میں آگے بڑھتا ہے، مثلاً، رنگ کی معمولی تابینائی میں پتلے زرد کے سلسلے میں۔ بعد میں چل کر یہ دونوں سمتوں میں ترقی کرتا ہے، مثلاً طبعی اور صحیح بصارت میں۔ لیکن جب ہم شدت کے اختلافات یا ”اندھیرے“ آجائے، کے فرق کو کبھی شامل نہ کرتے ہیں، تو پھر ان کو ظاہر کرنے کے لئے ایک اور سمت کی ضرورت ہوتی ہے، رنگ کے مذکورہ بالا مریخ کے مرکز (جو اس ظہن کو ظاہر کرتا ہے جس کو ہم متوسط خاکستری کہہ سکتے ہیں) سے ایک خط مستقیم اس مریخ کے دتروں سے زاویے بنا آہوا گھنچا جاسکتا ہے (ان زاویوں کے متعلق ہم منقریب کچھ کہیں گے) یہ خط تینے کی طرف تو اس نقطہ پر ختم ہوگا، جو صفر شدت جس کو ہم خالص سیاہ کہتے ہیں، کو ظاہر کرتا ہے اور اوپر کی طرف کثیر ترین شدت جس کو ہم خالص سفید کہتے ہیں، کے نقطہ پر ختم ہوگا۔ اس مرکزی محور کے متوازی خطوط رنگوں کے اخلال کے سلسلوں کو ظاہر کریں گے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت یہ بدیہی ہے یا کم از کم یقیناً ایک واقعہ ہے، کہ جس طرح رنگین کیفیات اور ان خفیہ کی شدت کم ہوگی جاتی ہے اسی طرح سیاہ کے قریب ہوتے جاتے ہیں اور جب یہ شدت صفر ہو جاتی ہے، تو یہ بالکل غائب ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہیگل کہا کرتا تھا، کہ رات کے وقت تمام کائیں سیاہ ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی ایک واقعہ ہے، اگرچہ خلاف توقع ہے، کہ

اس واقعہ ہے، کہ طیفی رنگوں میں سے کسی رنگ کی یہی اس طرح بڑھاتا جاسکتی ہے کہ اس خاص رنگ کو دیکھنے سے قبل اس اتما Complementary رنگ کو چند ثانیوں تک دیکھ لیا جائے (صنف)

جس طرح ان رنگین کیفیات اور اوان خفیہ کی شدت بستی جاتی ہے، اسی طرح
 قریب یہ سفیدی سے ہوتے جاتے ہیں۔ ان تمام واقعات کو ہم خطوط
 کھینچ کر ظاہر کر سکتے ہیں، اور ان خطوط کو ہم موجودہ مقاصد کے لئے
 مستقیم فرض کر سکتے ہیں۔ یہ خطوط ہمارے مربع کے زاویوں کو بے رنگ
 محور کے سروں سے ملاتے ہیں۔ اس طرح ایک دوہری شکل بنتی ہے
 اور ہمارا مربع ان کا مشترک قاعدہ ہوتا ہے (دیکھو ملحقہ شکل) ان اہرام



میں سے ایک میں تو روشن رنگتے
 ہیں، اور دوسرے میں اندھیرے۔ مقدم الذکر
 کی چوٹی کثیر ترین شدت یعنی سفیدی کو
 ظاہر کرتی ہے، اور موخر الذکر کی چوٹی
 صفر شدت یعنی بالکل سیاہ کو
 زیادہ سیر شدہ زرد (من) اس مربع کے
 ایک زاویہ پر ہے۔ اس کی شدت مربع
 کے مرکز، یعنی خاکستری کی شدت سے بلاشبہ
 زیادہ ہوتی ہے۔ زرد زاویے کے بالکل
 بالمقابل زاویے پر سب سے زیادہ سیر شدہ

نیلا (ن) ہوتا ہے۔ اس کی شدت اس خاکستری کی شدت سے
 کم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روشنی کے ہر ہم میں سفید اور زرد
 کو ملانے والا خط اس خط سے نسبتاً چھوٹا ہو گا، جو سفید اور نیلے کو
 ملاتا ہے۔ اور اندھیرے کے ہر ہم میں اس کے برعکس ہو گا۔ دوسرے
 الفاظ میں دوہرے ہر ہم کا مشترک قاعدہ زرد کے زاویہ پر سے ذرا
 اوپر کو اٹھا ہوا ہو گا، اور نیلے زاویے پر نیچے کی طرف جھکا ہوا، جیسا کہ
 ملحقہ شکل میں دکھایا گیا ہے۔

سمعی احساسات

(۶) سمعی احساسات کی کیفیت پر غور کرنے کے لئے

بہتر یہ ہے کہ ہم ان سادہ احساسات سے شروع کریں، جن کو سُر تیاں سمجھتے ہیں۔ ان کے بعد سُر کی مرکبات کو لیں گے، جو ان سُر تیاں کے کھنکھنے سے پیدا ہوتے ہیں اور سب سے آخر میں شور کے باجائے طلب سلسلہ کی باری آئے گی۔

سادہ سُر تیاں بعد واحد کے کہنی سلسلہ کو مرکب کرتی ہیں۔ اس بعد واحد کو املاؤ کہتے ہیں۔ اس کو دو کم و بیش غیر متعین نقاط کے درمیان ایک خط مستقیم سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ شدت، یعنی ”تندی“ بھی شامل کر لی جائے، تو دو ابعاد کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان کے اطراف کم و بیش استعارۃً ان حدود سے متمیز کئے جاتے ہیں، جن سے مزید کھنکھائی یا کبھی اختلافات، یا فی الواقع کبھی لوازم و لواحق کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ گہری، دھیمی، اور بھاری آواز ایک طرف ہے، اور اونچی تیز، اور صاف آواز دوسری طرف جس طرح ہم بچلی حد کے قریب ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح سُر تیاں کم ”سہوار“ اور کم سلسلہ ہوتی جاتی ہیں، اور آخر کار واضح کم و بیش پہلی ہوئی ”تھر تھر ہٹ“ ”محسوس“ ہوتی ہے، نہ سموع۔ پھر جب قابل سماعت سُر تیاں کی حد بھی ختم ہو جاتی ہے، تو پھر صرف یہی تھر تھر ہٹ کان کے طبلے پر واضح ہیجانات کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ سب سے اونچی سُر تیاں اگر بلند یا قریب ہوتی ہیں، تو ان کے ساتھ لمبی، اور اکثر کم و بیش الم انجیز احساسات ہوتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ کان میں سونیاں چمچ رہی ہیں۔ جب قابلیت سماعت کی اوپر کی حد آتی ہے، تو خصوصیت سُر کی کے قابل اور اک فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ سرعت ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ سمعی اور لمبی احساسات کے اس تعلق سے اس آزاد حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے، جس کے مطابق آواز لمبی کی متفرق صورت

ان واقعات کے مطابق، اگرچہ نہ تمام تران کی وجہ سے حسام خیال یہ ہے کہ جس طرح سُرتی سلسلے کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس کا حجم، یا اس کی دست کم ہوتی جاتی ہے۔

دیگر احساسی مرکبات کے مقابلے میں سُرتی مرکبات کی مخصوص خصوصیات اس حیرت انگیز تخلیقی قابلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو کم از کم انسان کی حالت میں سماعت میں پائی جاتی ہے۔ ورنہ ایک ایسا وقت تک ایک ساتھ حاضر نہیں کئے جاسکتے، جب تک کہ وہ دونوں مختلف مقامات میں نہ ہوں لیکن متعدد سہریاں مل کر ایک ایسا مرکب بنا سکتی ہیں جن میں وہ سب حیثیت "جزئی سہریوں" کے متمیز کی جاسکتی ہیں، اگرچہ مقاماً وہ غیر متفرق ہوتی ہیں۔ سادہ ترین مثال ایک دست سُرتی مرکب، یا سہری کی ہے۔ اس میں ایک اساسی سُرتی ہوتی ہے جو ہمیشہ قوی ترین ہوتی ہے۔ اسی کے امتداد کے مطابق اس سُر کا نام بگھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ مضاعف سہریوں کا ایک منقطع سلسلہ ہوتا ہے، جل کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، لیکن جس کی شدت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہ آواز کے مخزن میں جزئی ارتعاشات کے سلسلہ کا مقابل ہوتا ہے۔ ان جزئی ارتعاشات کا ٹھیکرہ اساسی سُرتی کے ٹھیکرہ کے مائل ضرب کا مجموعی سلسلہ (۱، ۲، ۳، ۴، ۵) ہو سکتے ہیں۔ اس محوت میں جزئی سہریاں ہٹا کر مونک کہلاتی ہیں، اور جب یہ نسبت نہیں ہوتی، تو ان کو ان ٹھیکرہ مونک کہتے ہیں، باجوں یا انسان کے گانوں

Partial Tones ۵۱

Note ۵۲

Fundamental Tone ۵۳

Over-tones ۵۴

Period ۵۵

Harmonics ۵۶

Inharmonic ۵۷

سے پیدا ہونے والے سُرقی مرکبات مقدم الذکر سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی نیساں خاص طور پر بحث طلب ہیں۔ اگر مختلف باجوں، یا گلوں سے ایک ہی آواز نکالی جائے، تو ان میں سے ہر ایک کی ایک خصوصی نوعیت ہوگی۔ اس کو کیفیت کہتے ہیں۔ یہ خصوصی نوعیت کچھ تو قیجہ ہوتی ہے مگر کڑے پیدا ہونے والی شوروں کا، جو اس آواز کے ساتھ ہوتے ہیں، اور کچھ آواز پیدا کرنے کے طریقہ کا لیکن بڑی وجہ اس کی ان سریتوں کی تعداد اور شدت ہے، جن سے یہ مرکب ہوتی ہے، اور جن کو محدود اور موسیقی کے معنوں میں کیفیت کہتے ہیں۔ اس سے پیدا ہونے والے تنوعات بے شمار ہوتے ہیں۔ بس آواز کی طرح، باجے کی ہر قسم، بلکہ گھنسا یا بے، کہ ہر باجہ اپنی مخصوص فردیت رکھتا ہے۔ شور کے ایک سلسلہ کی طرح کیفیتوں کا سلسلہ بھی خارج از بحث ہے، اگرچہ ہر مخصوص آواز یا باجہ اپنی خاص سر کا سلسلہ رکھے گا۔ لیکن کیفیت امتداد کے ساتھ ساتھ بتدریج بدلنے کی طرف اُل ہوگی، اور اس کی دست سادہ سریتوں کی دست کے مقابلے میں کم ہوگی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سادہ سریتوں میں بھی ایک نصب العین ہے، جس کے قریب تک ہم پہنچ سکتے ہیں، نہ ایک حقیقت جو فی الواقع ہمارے تجربہ میں آسکتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم سادہ سُرقی کو ایک واحد سُرقی مرکب، بحیثیت سُرقی مرکب، کی حد سمجھ سکتے ہیں۔

جس زبان میں کیفیت کے تنوعات بیان کئے جاتے ہیں، وہ زیادہ تر استعارے کی زبان ہوتی ہے۔ تاہم اس سے نہ صرف سُرقی مرکبات کے ترکیب، بلکہ ان کے اجزاء ترکیبی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، اگرچہ ایک غیر ترتیبیت یا نہ شخص اس تحلیل کی تصدیق نہیں کرتا، جو کان نے کی ہے، چنانچہ جن سُرقی مرکبات کو پھر پھر کہا جاتا ہے وہ

دہ ہوتے ہیں، میں ایک غالب اسامی سُرّتی کے ساتھ نمایاں مضامین
سرتیاں ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں جن سُرّتیوں کو خالی یا پھلائی کہتے ہیں
ان میں مضامین سرتیاں سُرّتیوں کے مقابلے میں ہوتی ہیں۔ پھر جن سُرّتیوں کو مرکبات
کو کھوکھلا کہتے ہیں ان میں صرف طاق ۱، ۳، ۵، یا جڑی سرتیاں
مدرک ہوتی ہیں، مثلاً بوق، یا بند بانسریوں میں۔ پانوں یا کھلی ہوتی۔
بانسریوں کے ہموار سُرّتی مرکبات میں اعلیٰ مضامین سرتیاں معقود ہوتی
ہیں۔ ان کے مقابلے میں تاروں والے یا پیل کے، باجوں کے، ہموار
تیز اور چمکتے ہوئے سُرّتی مرکبات میں یہ مضامین سرتیاں غالب ہوتی
ہیں۔ ناہمواری اور کھر دراپن اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ضرب
کہتے ہیں۔ مضامین سرتیوں کے اعلیٰ طبقوں میں تو یہ ضربیں بہت
فاصلہ ہوتی ہیں۔ یہ اصل میں شدت کے اس تار چڑھاؤ پر مشتمل ہوتی ہیں، جو آواز
کی موجوں کے اجتماعات، یا ان کی فراموشیوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ
ہمواری جلدی اعصاب کے نیچاں نیچا، اور ناہمواری ان کے بے قاعدہ
نتیجہ پر موقوف ہوتی ہے، اس لئے سُرّتی مرکبات کی لمبائی کے ساتھ بہت
تیز تغیرات سے مکمل ہو جاتی ہے اور اس حد تک یہ ان کی امتدادیت
اور ان کے ترکب پر وال ہے۔ اس کا مزید ثبوت ان اختلاف میں قتا
ہے جو بھری ہوئی خالی کھوکھلی، ویسی، تیز، پھیلی، آوازوں کے تقابل کے
پس پردہ ہوتے ہیں۔

جب دو سرتیاں ایک وقت پیدا ہوتی ہیں، تو وہ ہموار ہوتی ہیں، یا
ناہموار۔ جن مانوس اور عام واقعات کو ان مانوس سے ظاہر کیا جاتا
ہے، وہ تمام موسیقی کی عمارت کی بنیاد ہیں، اور ایک زمانے سے ماہرین
ان کی طرف متوجہ ہیں، اگرچہ اس وقت بھی یہ نہیں گہرا جاسکتا، کہ ان کی

Beat ۲

Aethereal ۱

Dissonance ۳

Consonance ۴

تشنہ بخش توجیہ ہوئی ہے۔ اب نفس ان واقعات کے متعلق پہلی بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ 'ناہمواری' تو اصول ہے، اور 'ہمواری' ایک اشتقاق۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب دو قابل تمیز سُرِ نیوں میں سے ایک کا امتداد بتدریج بدلا جاتا ہے، اور یہ دونوں ایک وقت پیدا کی جاتی ہیں، تو یہ اسوا چند ایسے منفرد "انٹروں" کے ہر جگہ ناہموار رہتے ہیں، جو مختلف درجوں میں ہموار ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ قطعی طور پر ناہموار رہتے ہیں، اس وقت تک تو یہ تمیز کئے جاسکتے ہیں، لیکن کمال اور تمام ہمواری میں تاہمین بھی کم و بیش وقت کے ساتھ ان کو تمیز کر سکتے ہیں۔ غیر تربیت یافتہ اشخاص صرف سُرِ نی سننے میں، اور وہ بھی صرف وہ جس کا استحکام ادنی سُرِ نی کے امتداد کے مساوی ہو (اسوا ان صورتوں کے جہاں بلحاظ شدت نمایاں طور مختلف ہو) صرف انہیں واقعات کی بنا پر تو ہم 'ناہمواری' کو دوسرے سُرِ نیوں کے کسی فرق، اور 'ہمواری' کو ان سُرِ نیوں کی شہادت کا نتیجہ کہنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ واحد فرق یعنی کیفی فرق، جو ان میں ہو سکتا ہے، وہ امتداد کا ہے، اور یہ فرق درجوں صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سرگرم کے انٹروں میں ہو سکتا ہے کہ یہ فرق کم ہو، لیکن ناہمواری زیادہ ہو۔ یہ فرق ان صورتوں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، جہاں ہمواری کمال و مل ہوتی ہے۔ تاہم جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے، جب دوسریاں مرکب ہوتی ہیں، او اس لئے جب ان کے ساتھ مضاعف سُرِ نیوں کا وجود بھی ہوتا ہے، تو ایک اور معنی میں ان میں مخالفت، یا مشابہت ہوتی ہے۔ چنانچہ سرگرم میں، جہاں ہمواری سب سے زیادہ کمال ہوتی ہے، 'اساسی سُرِ نیوں'

Octave ۷

Intervals ۷

۷ (Interval) یہاں یہ بتانا ضروری نہیں، کہ یہ مطلب خود اس قسم کے فرق یا حاملے کے ہم معنی نہیں جس کو ہم نے وہی بیان کیا ہے، بلکہ یہ مختلف جہان کی نسبت ہم معنی ہے۔

یا ان کی مضاعف سرتیوں میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی، اور اس لئے ان میں ضربیں بھی نہیں ہوتیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں سحرافق اور موزوں ہوتے ہیں لیکن جب ہم مہوارمی کی کم کمال صورتوں کی طرف آتے ہیں، تو یہ مداخلت شروع ہو جاتی ہے، اور مہوارمی کے درجہ میں کمی کے ساتھ ان مداخلتوں میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ اس طرح کی فعلی موافقت، یا عدم موافقت، سادہ سرتیوں میں بھی پائی جائے، کیونکہ اگرچہ ان میں مضاعف سرتیاں نہیں ہوتیں، تاہم ان میں نام نہاد "تفریقی سرتیاں" ہوتی ہیں جن کی تعداد نامہوارمی کے زیادہ، یا کم، نمایاں ہونے کے مطابق ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے اور بین ضربیں پیدا ہوتی ہیں جو نامہوارمی، یا ناموافقت کو زیادہ کر دیتی ہیں۔ لیکن پھر بھی یہی نتیجہ جاتا ہے کہ صرف یہی ان کو زیادہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ناقص مہوارمی یا حقیقی نامہوارمی، ان کے حذف ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ فرض کیا جاتا ہے کہ حذف یا تواثر کو بڑھانے سے ہو سکتا ہے، یا ابتدائی سرتیوں کی شدت کو مستدل کرنے اور ایک کو دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے بمقدار الذکر صورت میں تفریقی سرتیاں غائب ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کی امتحانی مثالوں (؟) سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ مہوارمی نامہوارمی کا جو ہر خود ابتدائی سرتیوں کے باہمی تعلقات میں ہونا چاہئے۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم ان تمام لوازم و لواحق کو چھانٹ دیں، تو یہ جو ہر ہی تعلق کس طرح بیان کیا جائے گا۔

ہمارے پاس دو سرتیاں ہیں، جو ایک وقت سامنے آتی ہیں۔ جب یہ نامہوار ہوتی ہیں، تو ان میں ایک خاص تفاوت ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے، کہ لمبانا امتداد یہ ایک دوسری کے مشابہ ہوں۔ یہ تفاوت اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود مشابہت کے وہ تمیز ہوتی ہیں۔ جب یہ مہوار ہوتی ہیں، تو ان میں

استداد کے اختلاف کے باوجود ایک خاص ربط ہوتا ہے جس کی وجہ سے باوجود باہمی اختلاف کے ان میں تیز نہیں ہو سکتی اگرچہ یہ قابل تیسرہ ہوتی ہیں۔ فرض کیا گیا ہے کہ ان تمام حقائق کو ہم مخصوص اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ موجد الذکر صورت میں سرتیاں کم و بیش مکمل طور پر متنزع ہو جاتی ہیں اور مقدم الذکر حالت میں ان میں متنزع نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ متنزع کے امکان کو اس طرح ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ سرتیاں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں لیکن باوجود اس کے وہ ہموار ہو سکتی ہیں اگرچہ ان کے درمیان یہ وقفہ واضح طور پر مدش ہوتا ہے لیکن ہمواری اس طرح کے متنزع پر موقوف نہیں ہو سکتی کیونکہ اس حالت میں اجزاء ترکیبی قابل تیسرہ نہیں رہ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کا احساس ایک درمیانی سرکی کی صورت میں ہو گا نہ دونوں کی نسبت پختی سرتی کی صورت میں۔ لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمواری کی صورت میں ہم کو ایک کل کا قوت ہوتا ہے جس کی تشکیل میں ہم کامیاب بھی ہو سکتے ہیں اور ناکام بھی۔ اس کے برخلاف ناہمواری میں ہم کو ایک غیر مسلسل کثرت کا علم ہوتا ہے جن کو ہم ملا نہیں سکتے۔

کیا اس فرق کی توجہ ہو سکتی ہے؟
تحلیلی نفسیات سے تو ہم کو کوئی مدد نہیں ملتی لیکن تخلیقی نفسیات جو تحلیلی نفسیات پر مبنی ہوتی ہے ہمارے کام آتی ہے۔ یہ پہلے تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ غصام اور طبعی تجربہ صرف سرتی مرکبات تک اب بھی محدود ہے اور ہمیشہ سے محدود رہا ہے۔ تقریباً و تخمیناً سادہ سرتیاں
لفظ مشہور کے نزدیک یہ فرج نفسیاتی نقطہ نظر سے دیا ہی انتہائی ہے جیسا کہ خود ہانس اس کا خیال ہے کہ اس کا عضویاتی منظم اعصاب متعلقہ کی ایک مرکزی مخصوص توانائی، بالخصوص توانائیوں کا مجموعہ ہے۔ (دیکھو کتاب ہانڈ ۲۰۲۰ ماٹھ) لیکن اس طرح کی مرکزی ترکیب کہ ہم نفسیات کی طرف تو یقیناً اشارہ کرتی ہے۔ اس ترکیب کے مرکزی ہونے کو مشہور فیلڈ نے تو اس واقعہ سے متوجہ کرتا ہے کہ یہ امتزاج تحلیل میں بھی ممکن ہوتا ہے لیکن یہ بھی قیاسی گزشتہ عمل کے ذات اشارہ کرتا ہے آخر میں وہ ایک اسکاٹی جوینی نظریہ بیان کرتا ہے جس میں اس کے عقائد میں نتیجہ کے لیے جو باتیں پیش کی گئیں وہ اس کے عقائد میں بھی ہیں۔ (مصنف)

جو مصنوعی طور پر ہمارے معلولوں، یا اور گھلوں میں پیدا کی جاتی ہیں، عام تجربہ کی حدود سے خارج ہیں۔ لہذا ہمارا یہ شبہ جانتو ہو گا، کہ مرکب سرتیوں کی ہمواری، یا ناہمواری، کا قدیم تر، اور عام تر، تجربہ ہی وہ اشارہ ہے جس کی ہم کو سادہ سرتیوں کی ہمواری و ناہمواری کے اگلے تلاش ہے۔ فرض کرو، کہ ایک پیداشی بہرہ شخص بعد میں اچھا ہو جاتا ہے، اور ہم آواز کے متعلق اس کے پہلے تجربہ کو صرف سادہ سرتیوں تک محدود رکھتے ہیں۔ کیا وہ بھی ہمواری و ناہمواری میں کسی طرح فرق کرے گا جس طرح ہم کرتے ہیں؟ اس امتحانی سوال کا کوئی قطعی و آخری جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہلنسن نے خوب کہا ہے، کہ اسے سننا سیکھنا پڑے گا جس طرح کہ اگر وہ پیداشی اذیصا ہوتا، اور علاج سے اچھا ہو جاتا، تو اس کو دیکھنا سیکھنا پڑتا۔ قیمتی تجربے کے واقعی اور اصلی راستے کو ذہن میں رکھنے کے بعد دوسری بات جو قابل غور ہے، وہ ایک واحد ہارمونک سرتی مرکب اور دو ہوار سرتی مرکبات کی شناخت کی مشابہت ہے۔ ایک کی جزئی سرتیاں ہمواری کے وہ تمام درجے رکھتی ہیں، جو دوسرے میں نکلن ہیں اور جس قدر زیادہ کامل یہ ہمواری ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ ان کی مشابہت ہوتی ہے۔ لہذا یہ مناسب بنا ہے، موخا لہذا کر کو، یہ سادہ ہو، یا مرکب، مقدم الذکر کے ساتھ شامل و مدغم کرنے کی۔ ایک یا ان ہارمونک سرتی مرکب (معارض ضربیں، جس کی خصوصیت ہوتی ہیں) پنج میل سرتیوں کے کم و بیش قریب ہوتا ہے۔ لہذا یہ ایک بنا ہے دو ناہوار سرتی مرکبات کو اس قسم کی مرکب سرتی کے ساتھ بچاں کرنے کی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ دو ہزمان سادہ سرتیاں ضربوں کے ایک خارج کو دیئے جانے کے بعد بھی یہ صرف مختلف، بلکہ ناہوار، مرکب ہوتی ہیں، تو یہ سمجھنا مشکل ہے، کہ تخلیقی نفسیات اس کی توجیہ کس طرح کرے گی۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، کہ یہ ناہمواری صرف ماہرین موسیقی ہی کو معلوم ہو سکتی ہے تو

کہا جاسکتا ہے کہ اس معاملہ میں ان کا فیصلہ بالواسطہ اور آنتاجی ہوتا ہے،
 نہ کہ بلا واسطہ اور احساسی۔ اس طرح یہ وقت باقی نہیں رہتی بہتیت جسموعی
 واقعات اس افتراض کی تائید کرتے ہیں۔
 شور اور سریتوں کے درمیان نفسیاتی تعلق ایک مختلف فیہ
 اور بحث طلب مسئلہ ہے۔ ان دونوں کا طبعی تعلق تو بالکل حیاں ہے یہاں
 تسلیم کیا جاتا ہے کہ شور رتاقطعی ارتقائات کے مرکبات ہوتے ہیں۔
 اور اس لئے ان کو فرض کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ نفسیاتی نقطہ نظر سے بھی
 یہی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ شور بھی سرتی مرکبات کے حقیقی مرکبات
 ہوتے ہیں، غلطی ہے۔ پچھلی اور منڈک پر موسیقی کا اثر نہیں ہوتا، لیکن
 اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بہرے ہوتے ہیں۔ آوازوں میں سرتیوں کے
 تفرق کی حیاتیاتی شہادت اتنی ہی قطعی ہے، جتنی کہ آوازوں اور پس
 کے تفرق کی۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں آلہ سماعت زیادہ پیچیدہ ہوتا
 ہے۔ لیکن سمجھنے کی سی بعض ابتدائی سماعتیں جو بے ریڑھ کے جانوروں
 میں پائی جاتی ہیں، اب بھی باقی ہیں ان کا وظیفہ کیا ہوتا ہے؟ خیال یہ ہے کہ منجملہ اور
 وظائف کے ان کا ایک وظیفہ آواز کا اور اک کرنا ہے لیکن سرتی
 کی تمیز ان سے نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اس تمیز کے اکتی ہی نہیں۔ اگر کوئی
 مثال ایسی مل جائے جس میں سرتیوں کی تمیز تو غائب ہو، لیکن آواز کا
 اور اک دستور موجود ہو، یا بالعکس تو یہ ایجابی شہادت قطعی ہوگی لیکن
 ایسی مثال اب تک نظر سے نہیں گزری۔ لیکن یہ سلبی شہادت اتنی قطعی
 نہیں، بالخصوص اس وجہ سے کہ اکثر مثالوں میں ایک کا فتور دوسرے کے
 فتور کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اور جب آلہ سماعت کا تسلسل ملحوظ رکھا جاتا ہے،
 تو یہ صورت ہمارے توقعات کے عین مطابق ثابت ہوتی ہے، ان حالتوں کے
 علاوہ بلکہ لیکن کے بیانات پر اعتراضات کئے ہیں لیکن ہم کو اس میں شبہ ہے کہ ان
 بیانات کا کوئی قطعی بخش جواب دیا گیا ہے (صنف)

جس کو وہ ظاہر کرتے ہیں، مثلاً چیرنا، دڑو کنا وغیرہ۔ پھر یہ بھی عام طور پر، بلکہ بالکل صحیح ہے کہ جو حیوانات ارادہ مختلف آوازیں نکالتے ہیں، ان کے آوازیں سماعت بھی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اس واقعے سے سبب کی احساسات کے شعوروں سے متفرق ہونے کی حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے۔

ادنیٰ حواس

(۴) بصارت و سماعت کے اعلیٰ حواس کے برعکس، ذائقہ، بو، حرارت وغیرہ کے ادنیٰ حواس میں کیفی سلسلے نہیں ہوتے۔ یہاں تک حرارت کا نام لیں گے کہ اسے عدم احساس کے صفر سے دونوں طرف پھیلا ہوا ظاہر کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ اس کی دونوں انتہائی صورتیں، گرمی اور ٹھنڈک کی ہلاکت خیزی سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں سمتوں میں متبادل شدت کا ہوتا ہے، نہ کیفیت کا۔ ذائقے کی چار خمیز کیفیات، حار، بے میاں، آبی ہیں، یعنی مٹھاس، کٹھاس، کرکھاس اور نکمینی۔ لیکن بوؤں کی اتنی بھی صاف بندی نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ حواس اعلیٰ حواس سے اس بات میں بھی مختلف ہوتے ہیں کہ ان میں سے دو یا زائد کے ملنے سے بھی احساسی مرکبات پیدا ہو جاتے ہیں، چنانچہ ہیومنیزڈ میں مٹھاس بھی ہوتی ہے، ایک خاص بو بھی ہوتی ہے اور ٹھنڈک بھی۔ ان پر تفصیلی بحث تو زیادہ تر باہر عضویات کے لئے دیکھ ہو سکتی ہے، لیکن لمس اور حرارت میں دو ایک باتیں ایسی ہیں جو ہمارے توجہ کی محتاج ہیں۔ سب سے پہلے قابل غور بات تو یہ ہے کہ ان کو احساسیت عامہ (جس پر ہم لفظ حیثیت کے ابہام کے ضمن میں غور

کر چکے ہیں) سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے کہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ
 اولیٰ طور پر تو یہ اس میں شامل ہوتے ہیں لیکن ان مخصوص حواس
 کی صورت میں متفرق ہونے کے بعد اور اس تک کہ ان میں
 ایک ایہام باقی رہتا ہے، اور اس ایہام کی وجہ یہ کہ ان کے حیجرات کی جیسی ہوتا ہے
 خود جسم عجیب و غریب طریقے سے شامل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کہتے
 ہیں کہ ہمیں گرمی، یا سردی محسوس ہو رہی ہے تو ہم اپنے جسم کی ایک
 خاص حالت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس وقت ہم اپنی ذات کو اپنے
 جسم کا ہم مستثنیٰ دیتے ہیں بسلیں جب ہم حرارت کے مخصوص اجسامات کا
 ذکر کرتے ہیں تو اس میں وہ صحت نہیں ہوتی، جو سرخی کے مخصوص احساس
 کے ذکر میں ہوتی ہے سردی سمجھنے میں ہمارا اشارہ نہ تو محض حالت جسم کی طرف
 ہوتا ہے، نہ خالصاً حالت ماحول کی طرف۔ ہمارا اشارہ فی الواقع ان دونوں
 متغیر تعلق کی طرف ہوتا ہے۔ لہذا اور برعکس، اور ان سے بہت قبل متقدمین
 مشہورین نے ٹھیک کہا تھا کہ گرم پانی ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو سکتا
 ہے اور دوسرے کو ٹھنڈا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی صحت حرارت نہیں بلکہ
 حرارت کی کمی یا بیشی ہے اور احساس کی شدت کا انحصار ہمیشہ
 کمی یا بیشی کی شرح پر ہوتا ہے لیکن ان میں اس سے بھی زیادہ اضافہ
 ہوتا ہے۔ صحت یا نقطہ بے ہنگمی جہاں حرارت میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی
 یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ جہاں حرارت مستقل وثابت
 ہوتی ہے جسم کے مختلف حصوں کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ اسی قسم کی
 ایک مقامی اضافیت بہت زیادہ درجے میں لمس میں بھی پائی جاتی ہے
 اور یہ ان دونوں حواس کے لئے مخصوص ہے۔ کیونکہ صرف انہیں کا اندازہ جسم
 کے حصے کے حصے ہونے کا درجہ حرارت باقی ماندہ حصوں کے درجہ حرارت سے باہر بہت زیادہ ہوتا ہے
 لیکن تب بھی گرمی یا سردی کا کوئی احساس نہیں ہوتا تا وقتیکہ اس میں کمی یا زیادتی نہ ہو۔ درجہ حرارت کے گرنے سے
 سردی کا احساس ہوتا ہے یہاں تک کہ نقطہ بے ہنگمی دوبارہ حاصل ہو جاتا ہے اگر یہ اس تمام حصہ میں رہتا رہتا
 برابر بڑھ رہا ہے۔ درجہ حرارت کے بڑھنے میں اس کا عکس ہوتا ہے لیکن اگر یہ تغیر باقی رہتا تو جو افت کی وجہ
 ایک یا نقطہ بے ہنگمی پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح "موضوعی" اضافیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے (ضعف)

کی سطح کے ہم وسعت ہوتا ہے اس پر ہم عنقریب مقامی علامات کے زیر عنوان غور کریں گے۔ بھروسہ
ناقص تفریق کی وجہ سے ہم ایک حس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حرارت
کو پیش کرتی ہے اسی کے باعث دوسری حس کے متعلق بھی نہیں کہہ سکتے
کہ وہ دباؤ کو پیش کرتی ہے۔ عضویات کی زبان میں کہنا چاہئے کہ مناسب
”محسوس“ لازماً میکائمی“ دباؤ نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی احساس دباؤ کو بھی مستلزم
ہو سکتا ہے اور کھینچاؤ کو بھی۔

وہ مختلف احساسات جن کو مجموعی طور پر ”عضوی“ کہتے ہیں ان کا حسیت
سے تفرق اور بھی کم ہوتا ہے۔ یہ احساسات عضوی اس وجہ سے کہلاتے ہیں کہ بعد میں
ہم ان میں سے اکثر کو کسی نہ کسی اندرونی عضو کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً ریاس
بھونک وغیرہ۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً ”فرحت“ یا ”پستی“ تاہم جسم کی حالت کی نظر
منسوب ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں غیر منفک ہیں، اس وجہ سے کہ کسی
عضو کی صحت یا عدم صحت تمام جسم کی حالت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی
یہ امر مناسب اور عضوی احساسات بہت زیادہ پیچیدہ اور عسر تحصیل ہوتے ہیں۔
بالعموم یہ نہ صرف ساوہ تر احساسات مرکبات معلوم ہوتے ہیں، بلکہ ان میں افعال
خطرات بھی شامل دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم یہ اہم بہت ہوتے ہیں اور ہم کسی اور
فصل میں ان پر مزید بحث کریں گے۔

حرکت

(۲) عضوی احساسات ہی کی طرح وہ احساسات ہوتے ہیں جن کا
پہلا تجربہ ہم کو بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب ہم معاوہ احساسات میں سے
کسی احساس کا جواب دیتے ہیں۔ ان کو تجربے کے فعلی پہلو سے تعلق ہوتا ہے
کہ افعال یا آغذہ سے لیکن انہیں وہ احساسی الابیت ہوتے ہیں۔ عضوی
احساسات کی طرح یہ بھی مرکبات ہوتے ہیں، لیکن کہنا چاہئے کہ اختصاراً

لے لیںات انتاری نےں پیچیدہ سلسلہ پر روشنی ڈالنی شروع کر دی ہے (صحف)

ان کی تحلیل بہت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس تحلیل میں کچھ مدد و توفیق
 احساس یا فہم سے ملتی ہے جس میں ان میں سے بعض کا خاتمہ ہو جاتا
 ہے اور کچھ خود اپنے جسم کی خارجی حرکت سے جس کو "انفعالی حرکت" کہتے ہیں
 اکثر عضوی احساسات کا شعور ہم کو اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے
 اعضاء ہو جاتے ہیں۔ ان کے برعکس حرکی احساسات کو ان اعضاء
 کے طبعی عمل سے تعلق ہوتا ہے جو براہ راست ہمارے قابو میں ہوتے ہیں۔
 ان کے اپنے مخصوص عضوی احساسات ہوتے ہیں مثلاً زیادہ ورزش
 کرنے کی وجہ سے تکان میں یا ورزش کی خواہش میں جسے "عضلی جھوک"
 کہتے ہیں۔ ان حرکات کو حرکی احساسات کہنے کے وقت ہم کو یہ حسیات
 کرنی پڑیں کہ ان میں مکانی ولائیں شامل نہ ہو جائیں "مخس" نہ کہ
 مرک ہونے کی صورت میں ان میں امتدادیت بھی ہوتی ہے اور زمانیت
 بھی لیکن ان سے نہ زمان پر ولات ہوتی ہے نہ مکان پر انتقال پر۔
 لیکن جس صورت میں کہ طبیعت میں آتے ہیں اس میں طبعی
 حرکت کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جس کو منتقل کے محض علم ہند سے
 کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ منفرد اور بلا واسطہ طور پر وہ مقام یا سمت
 یا میار حرکت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ان میں سے بعض کی
 مدد سے ہم کو "قوت" کا وقوف ہوتا ہے یہ "قوت" خود آزاد صورت میں
 کام میں آتی ہو یا اس کو تیر و بیشیاں باہر روک دیا گیا ہو۔ دوسرے الفاظ
 میں اگرچہ ان میں سے کوئی بھی جبر منتقل نہیں ہوتا تاہم فعلی حرکت میں ایک جبر
 ہمیشہ بالقوہ یا حرکی ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ ہم بالقوہ یا حرکی اصطلاح
 کو ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جن میں ہم طبیعیات ان کو
 استعمال کرتا ہے۔ اس میں ہم میار حرکت اور باؤ و دوڑوں کو شامل

لہ Motion

لہ Kinetic

لہ Anaesthesia

لہ Kinematic

لہ Dynamic

سمجھتے ہیں خیال ہو سکتا ہے کہ آزاد لارڈک لوک حرکت میں کوشش کا احسا
شال نہیں ہوتا لیکن یہ بات کہ کوئی نہ کوئی کوشش ان حرکات میں
شال ہوتی ہے، کسی قدر غیر معلوم کیوں نہ ہو، اس واقعہ سے نتیجہ ہوتی
ہے کہ یہ حرکات بھی اگر بہت دیر تک جاری رہیں، تو تھکان پیدا کرتی ہیں۔
لیکن قوت کا تجربہ عملاً مفید نہ ہو گا، تاؤ قییکہ وہ اجزاء ترکیبی موجود نہیں
جو مکانی اور اک کے لئے راستہ صاف کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہذا
”حساسی احساسات“ کی اصطلاح زہور حاصل تمام مجموعہ کے لئے تجویز
کی گئی تھی (کو صرف آخری اجزاء ترکیبی تک محدود رکھنا بہتر ہو گا۔ اگر سینسٹک
سنسٹی حرکت کی اصطلاح کو غلطی سے خود بالقوہ عنصر کے لئے استعمال نہ کیا جاتا تو
اصطلاح یہاں بہت پرستی ہوتی۔ میں نے اس کے لئے معاونی حرکت
کی اصطلاح تجویز کی ہے، لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس کو
اختیار نہیں کیا گیا۔ ان احساسات کی غیر موجودگی ہی کی وجہ سے فقدان
احساس کا مریض براہ راست یہ نہیں بتا سکتا، کہ اس کی ماسی کا میاب
ہو میں یا نہیں۔ نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ خارجی حرکت کی وجہ سے اس کا عضو
کس مقام پر ہے۔ ان تمام باتوں کو وہ آنکھ کی مدد سے معلوم کر رہا ہے
ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ حرکات کو دراصل ایک غیر متفرق یا ناقص طور پر
متفرق ہندسے سے تعلق تھا۔ لیکن ترقی کے دوں بدوشن یہ احساسات
کی شکل اختیار کرتی گئیں، اور اس طرح یہ مخصوص سلسلوں کا مجموعہ بن گئیں۔

حس Kinaesthetic

یہ اصطلاح حسیات اور عضویات کے اس خلافت سے بچے کے لئے بہت مفید ہے جو عضلی حس کی اصطلاح
سے پیدا ہوتا ہے (مضامین)

Dirig-motor حس

Auxilio motor حس

حس کی تمام مثال وہ بدست ہوت ہے، اگرچہ بچہ سے لگا ہوا تھا تو اندیشہ
ہوتا تھا کہ بچہ گر پڑے گا۔

ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ اُن مقین حرکات کا مجموعہ بن گئیں جو علیحدہ علیحدہ بھی ممکن تھیں، اور جو مختلف طریقوں سے ملائی جاسکتی تھیں۔

حساسی احضارات تو بالعموم غاصتہ احساسی، یعنی جلد، رطاطات، عضلات وغیرہ سے آنے والی مختلف مرکز جو تحریکات کے سستلزیات سمجھے گئے، لیکن خاص حرکی احضار کی نسبت بہت دنوں تک ایک مختلف خیال تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن یہ خیال آج کل اگر رد نہیں کیا جاتا، تو اس کو تسلیم بھی نہیں کیا جاتا۔ اس خیال کے مطابق ”مستعملہ قوت کا عضو حسی“ بقول ہینز ”اندر کی طرف جانے والے انتقال کا نتیجہ نہ سمجھا جاتا چاہئے۔ یہ فی الواقع سیاہ کرنے والی رد کو مستلزم ہوتا ہے جس رد کی وجہ سے عضلات کی تحریک ہوتی ہے۔“ اس افترض کی ضرورت عضویاتی بنا تو یقیناً ثابت نہیں ہوئی، اور نہ ہینز اولی طور پر ان پر اعتماد ہی کرتا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بحث کے شروع ہی میں، وہ کہتا ہے، ”کہ فعل ہمارے احساسات کے مقابلے میں ہماری ساخت و ترکیب کی زیادہ دخل و غیر منفک خاصیت ہے، اور یہ ہماری ہر ایک حس میں بحیثیت ترکیبی جزو کے شامل ہوتا ہے۔“ لیکن اس نفسیاتی صداقت کو ہینز سے بعض مخالفین (مثلاً ولیم جیمس) بھی ایسی شد و مد سے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ خود ہینز نے بیان کیا تھا۔ بد قسمتی یہ ہے کہ فعل عقربی کے اس نظرے کے مایوسوں کی طرف ان میں سے اکثروں نے بھی اسی طرح کے نفسی طبیعیاتی تعصب کے زیر اثر اس موضوعی فعلیت کی شہادت کو غلط مقام میں تلاش کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ انہوں نے اس فعلیت کی حقیقت میں شبہ کیا، یا اس سے بالکل انکار کر دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نظرے نے اپنی

اس چارلس بل ویس، سن ولیم ہیلن، وغیرہم نے ہی واسطے اس کے لئے ”عضلی صا
سادس جن“ کا قدیم نام بھول کیا ہے (صفت)

لے زہمت اور عضویات جو حاضیہ مولر نے اس کو ب سے پہلے متوا پیش کیا، اور ولیم ہولڈن (Ludwig) وونٹ اور خصوصاً ہینز نے اس کو سخت یا رکھا (صفت)

لے من اسی وجہ سے فعلیت کو احضاری نہ سمجھا جاتا ہے۔ دیکھو کتاب فلاں باب سوم بند ۲۔ (صفت)

مدت حیات میں "حساسی" احضارات کو نام نہاد "حرکی" احضارات سے بالکل ناواجب طور پر علیحدہ رکھا، گویا جاندار تجربہ لفظاً و معناً قائم و دائم مالکِ مالتوں کے تبادُل کا ہم مستحق ہے، جن میں سے ایک بالکل انفعالی ہے، اور دوسری بالکل فعلی، اور جو آلاتِ حس اور آلاتِ حرکت کی تشریحی تفریق کے مقابل اس تجربہ کرنے والی ذاتِ ایغو، ایک حساسی سررشتہ یا صیغہ اطلاع آسانی، اور ایک حرکی سررشتہ یا صیغہ انتظامی، کے درمیان چکر نہیں لگاتی، نہ یہ متعاقب وقتوں میں محض وصول کنندہ، یا محض حمل کنندہ، اور اس سے بھی کم ہمیشہ انفعالی ہوتی ہے حقیقت یہ ہے، کہ یہ ہمیشہ فعلاً ایک فعلی غیر ایغو سے معاملہ کرتی ہے، جس کو بالعموم عالم خارجی کہتے ہیں۔

باب ششم

اور اک

تکمیل :- اور اک کے معنی

۱) اگر پشتہ صفحات میں ہم نے اپنے احساسی اور حرکی سلسلوں کے تفرق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے اور معلوم کیا ہے کہ یہ تفرق علی الترتیب بعض قابل تمیز احساسات و حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ اس بحث میں توضیح کی غرض سے ہم نے ایک اور عمل کو نظر انداز کر دیا ہے جو درحقیقت اس تفرق کے دوں بدوش ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان تقریباً ابتدائی و سادہ احضارات کی ان لطیف احضارات کی صورت میں ترکیب و تکمیل سے ہے جن کو حرکات و جہانات احساسی حرکی رد اعمال وغیرہ کہا جاتا ہے لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ ذہن کے ارتقا میں کوئی مخلوق انسان کے سے تمیز احساسات و حرکات کو حاصل کرتا ہے بغیر اس کے کہ وہ احساسات کو عمل کی صورت میں، اور حرکات کو فعل کی صورت میں تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ برخلاف اس کے ہمارے پاس یہ پاور کرنے کے وجوہ ہیں کہ جیسا کہ پہلے ضمایا گیا چکا ہے اگر پشتہ تکمیل و ترکیب مزید تفرق میں مدد کرتی ہے اور اک وضع تر و تمیز تر احساسات کے لئے راستہ صاف کرتا ہے اور ارادی فعل اور زیادہ مختلف و متنوع حرکات کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ ترکیب کا یہ عمل صحیح ترین

۲) و کچھ باب چہارم بند ۲۰ (صنف)

مسنوں میں نفسی عمل ہوتا ہے اور قبل اس کے کہ ہم ان مرکبات پر غور کریں جو اس عمل سے پیدا ہوتے ہیں، خود اس عمل پر غور کر لینا مفید ہو گا۔
 اس میں شبہ نہیں، کہ ان مرکبات میں سے سب کے سب نہیں تو اہم ترین اس اصول موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں جن کی وجہ سے نجیب احاسات حیات کی مدد سے حرکات پیدا کرتے ہیں اور جس کی وجہ سے اغراض کو نور کرنے والی حرکات اس کا حصہ دار بن جاتی ہیں اس طریق پر مزید بحث کی ضرورت نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے کہ اسی طریقہ سے ایک نسبتہ شدید احساس اور ایک حرکت جو کم از کم اتنی معین ہوتی ہے کہ اس احساس کو زیر تصرف لاسکتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں اور ان کم شدید احساسات اور زیادہ منتشر حرکات کو توجہ سے خارج کر دیتے ہیں جو ان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ان ضبط و منع پیدا کرنے والی حرکات کی مداخلت کے بغیر احسانی سلسلہ (یہ کسی قدر زیادہ متفرق کیوں نہ ہو) علم کے مقاصد کے لئے دیا ہی غیر سلسلہ مجموعہ رہتا جیسا کہ کانٹ نے اس کو سمجھا تھا۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ موضوع صرف ان مخصوص حرکات پر قابو پاتا ہے جو جذبی اظہار کے مجموعہ حرکات میں شامل ہوتی ہیں، صرف اس وجہ سے کہ یہ حرکات صادر ہو کر بعض احساسات میں ضبط و منع پیدا کرتی ہیں۔ منجھہ سے قبل اور توارث کے بغیر نہ صرف کسی علمی علم عیب کے افتراض، بلکہ علم کی وہی صورتوں کے قیاس کی بھی کوئی سائنٹفک سند نہیں۔ پھر اس بات کی بھی کوئی شہادت نہیں، یا شاید یہ کہنا زیادہ قرن صداقت ہو گا، کہ بہت ہی کم شہادت ہے کہ موضوع کی فعلی اور تاثری حالتوں میں ایسی موافقت ہوتی ہے جو پہلے ہی قائم ہو چکی ہے اور جس کی وجہ سے الم انگریز رد اعمال مکر و ہو جاتے ہیں، اور لذت افزاں رد اعمال مرغوب۔ اہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ایک ذہنی سجاوہ حرکت کرتا ہے صرف اس وجہ سے کہ وہ مجسوس کرتا ہے کہ اس وجہ سے کہ وہ ادا ہو کر رہتا ہے۔ ایک کیڑا بھی جو ارادی حرکات صادر کرتا ہے

ان کے اکتساب کے لئے بھی سعی و خطا کے ایک طویل عمل کی تقیید ضرورت ہوتی ہوگی۔ احتمال اس بات کا ہے کہ اس عمل کے شروع میں طبعی انتخاب کی اہمیت بہت زیادہ ہوگی، لیکن اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ موضوعی انتخاب زیادہ غالب ہوتا ہوگا۔ اس عمل میں سے مخصوص آلات حس کی حرکات کو خارج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر نفسیاتی توجیہ ممکن ہے تو صرف موضوعی و جسمی و غرض ہی سے حرکی و احساسی حضرات کی ان ترکیبات کی توجیہ ہوگی، جن کو ہم مکانی و حرکات، یا مادی اشیا کے وجدانات کہیں گے۔ جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے اس طرح کے بعض قدیم ترین اسباق جوارج سے ہم گئے تجسس کے عمل کے دوران میں سیکھے جاتے ہیں اور یہ عمل ایسا ہے کہ موضوعی و جسمی و غرض میں اس کی بنا کی تلاش کبھی ناکام نہیں ہو سکتی۔ اس طرح کی ترکیبات و کیفیات اولاً اس چیز پر موقوف ہوتی ہیں جس کو ہم نے ”توجہ کی حرکات“ کہا ہے (باب سوم، بند ۲) اور خود یہ حرکات زیادہ تر اس لذت یا الم پر موقوف ہوتی ہیں جس کو حضرات پیدا کرتے ہیں۔ لیکن ایک حد تک یہ یقینی ہے کہ ہماری توجہ غیر ارادی طور پر ایک بے ہمہ احوال سے دوسرے بے ہمہ احوال کی طرف منتقل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ موزوں احوال میں اتنی شدت ہو کہ اس سے حیرت پیدا ہو جائے، لیکن اتنی شدت نہ ہو، کہ جس کی وجہ سے حیرت پیدا ہو، اور اس حسیت کے سبب سے ہم اس احوال کو باقی رکھنے، یا اس کو ختم کرنے کی طرف مائل ہوں، لیکن ذہنی ارتقا سے تمام عمل میں اگر ہم کو کبھی نئی چیز سے معاملہ پڑتا ہے، تو اس سے ہم کی دوست غالباً بہت سناگ ہو جاتی ہے۔ باہمہ حضرات اس صورت میں بھی باقی رہیں گے، لیکن جب تک کہ اور وچھپ حضرات موجود ہیں، اس وقت تک ان بے ہمہ احوالات کا وجود و عدم برابر ہوگا۔ بحیثیت نفسیاتی احوالات کے دوران مختلف مصنفین کے

مختلف معنی رکھتا ہے، اگرچہ یہ سب معنی باہم ربط رکھتے ہیں بعض صورتوں میں اس سے احساس یا حرکت کی سادہ معرفت کے مقابلے میں ان کی محض شناخت مراد لی جاتی ہے۔ لیکن اکثر اس کا مفہوم بالکل وہی ہوتا ہے جو احساسات کی "مقامیت اور تخریج" کا ہوتا ہے۔ ہمارا یہ مراد یہ ہے کہ یہ یا تو ان احساسات کے ہم معنی فرض کیا جاتا ہے جو خود ہمارے جسم (بحیثیت ممتد) کے کسی حصہ کے اثرات سمجھے جاتے ہیں مثلاً سونے کی چھن، یا ان احساسات کے جو جسم کے اس حصہ یا کسی اور خارجی حصے کی صفات فرض کئے جاتے ہیں مثلاً میرے ہاتھ یا میری میز کا رنگ پہلے منوں کے مطابق تو ادراک بغیر کسی مکانی احضار کے ممکن ہوتا ہے، اس طرح کہ جس احساس کی طرف چند مرتبہ توجہ کی جا چکی ہے وہ ناقوس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے درک کو بحیثیت "احضاری باز احضاری" مرکب اور خالصہ احساسی ہونے کے ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں کہ یہ مساوی ہے ب + ج کے جہاں ب تو موجودہ احساس کو ظاہر کرتا ہے اور ج گزشتہ تجربہ میں اس کی مانوسیت کی بنا کو پہلے دوسرے مفہوم کے مطابق ایک بالکل نیا احساس (اگر اس کا وجود ممکنات سے ہے) درک بن سکتا ہے بشرطیکہ یہ ان حرکی تجربات کے ساتھ غلط ہو جو اس کی مقامیت، یا تخریج کے لئے ضروری ہیں اس طرح کے درک کو بھی علامات کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ یہ مساوی ہو گا لا + (ح + خ) یا لا + ح کے۔ یہاں ح ہم معنی ہے ایک واقعی حرکت کے، مثلاً آنکھوں کو مضبوط کرنے کی حرکت۔ بعض صورت میں یہ حرکت کسی گزشتہ حرکت کا محض باز احضار یعنی خ ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حقیقی ادراک غالباً ہمیشہ ان دونوں

منوں پر حاوی ہوتا ہے، کیونکہ جن ارتسامات کی ہم شناخت کرتے ہیں، ان کو ہم اپنے جسم کے کسی حصہ کے تاثر، یا اس کے کیفیت کی صورت میں بھی معلوم کر لیتے ہیں۔ پھر جن ارتسامات کو ہم اس صورت میں معلوم کرتے ہیں، وہ کبھی بھی بالکل نئے نہیں ہوتے، ان کا کم از کم بہشت آواز، مارنک، یادزد وغیرہ ادراک ہوتا ہے لیکن اکثر اوقات ہو سکتا ہے، کہ ہم اس تمام عمل کے صرف ایک پہلو سے سروکار رکھیں، مثلاً ایک کاریگر اپنی مصنوعات میں مانوسیت کو تلاش کرے، یا میں یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کروں، کہ ”ہر چہ می بینم بہ بیداریست یا رب یا بنحو اب“۔

لیکن تاہم ایک فرق ہے، جو قابل بیان ہے۔ ادراک کو جس صورت کہ ہم جانتے ہیں، اس میں نہ صرف شناخت (یا مشاکلت) اور ”مکانی اشارہ“ شامل ہوتے ہیں، بلکہ اس میں بالعموم ایک شے کی طرف ”اشارہ“ بھی ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم کو ایک آواز، یا چمک، کا ادراک ہو جائے، اور اس چیز کا ادراک نہ ہو، جو اس آواز، یا چمک، کو پیدا کر رہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم اس آواز، یا چمک، کو کسی ایسی چیز کی صفت، یا تغیر، یا حالت، سمجھتے ہیں، جو نہ صرف توجہ کرنے والی ذات سے بے نیاز ہے، بلکہ ان تمام ارتسامات سے بھی آزاد ہے جس کی طرف وہ ذات توجہ کر رہی ہے، لیکن یہاں پر پھر حقیقی اور واقعی علیحدگی ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ”یہ سب مضمی اشارہ“ ہماری ذہنی ترقی کے اثناء میں باقی کے دو کے ساتھ گنبد چکا ہے۔ تاہم ایک محتاط نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تحقیقی خاص خاص عوارض حالات پر موقوف ہوتا ہے، اور ان حالات کو ہم غائب تصور کر سکتے ہیں۔ ان عوارض حالات میں مختصراً ارتسامات کے ان مستقل ارتباطات و تقابلات کو مشاغل سمجھنا چاہئے، جن کی توجیہ نفسیات نہیں کر سکتی، اور ان مستقل حرکات کو بھی جو ان ارتسامات سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم ان ارتسامات کو

ہر ایک وقت وصول کرتے ہیں، جن کو ہم منفرد اس گلاب کے پھول کی خوشبو، اس کے رنگ اور اس کی زمینی مٹی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ہم ان ارتسامات میں سے ہر ایک کو ”درک“ اور ان سب کو ملا کر ”مرکب درک“ کہتے ہیں۔ لیکن اس مرکب میں جراثیم، درکات کے محض اجتماع کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ علم، یا وجدان بھی ہوتا ہے کہ یہ پھول جو پسند ہے، جس کی یہ خوشبو ہے، جس کا یہ رنگ ہے، اور جس کی یہ زمینی مٹی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اوراک کی بحث میں ہم کو (۱) شناخت، (۲) ارتسامات کی مقامیت، اور (۳) اشیاء کے وجدان پر غور کرنا ہے۔

ارتسامات کی شناخت

(۲) شناخت، یا مشاکلت کی اصطلاحات بہت وسیع الاطلاق ہیں۔ سادہ ترین ذہنی عمل، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ اس سے مدلول ہوتا ہے اور ملحق ترین عمل میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔ ایک پرندہ جنگل میں انسان کو پہلی پہلی مرتبہ دیکھتا ہے، اور اس پر کوئی دہشت و غیہ و طارحی نہیں ہوتی، لیکن جب یہ انسان دو یا تین مرتبہ اس جنگل میں آتا ہے تو یہ پرندہ انسان کو دیکھ کر اتنا ہی دہشت زدہ ہو جاتا ہے، بقنا کہ دیگر ”مذہب“ پرندے انسان کو دیکھ کر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اب یہ پرندہ اس ”بے پرندہ پائے“ کو پہچان لیتا ہے۔ جب یہ انسان اپنے وطن کو لوٹ کر آتا ہے تو اس کے اعزاء و احباب بھی اس کو پہچان لیتے ہیں، اگرچہ اس کو سیاست و شکار کے خطرات و مصائب نے بہت کچھ بدل دیا ہے۔ سو خیر الذکر

لے وجدان (Intuition) کی اصطلاح یہاں ان سادہ درکات کے مرکب کے لئے استعمال ہوئی ہے جو مکان و زمان میں بصورت وحدت کے مولف ہوتے ہیں۔ اس کی بجائے ایک مرکب درک یا ایک کتابی درک کی اصطلاح کے استعمال سے دونوں وحدت کا مفاد اشارہ ہوتا ہے، اس مثالی تیسری طرف، جس پر شہیت و اہل کرتی ہے (مصنف)

صورت میں آواز یا رفتار کی کوئی اور نمایاں صفت اس سیاح کے گزشتہ
 سوانح کا احیا کرتی ہے اور یہ سوانح اس کی موجودہ حالت کی طرف رہنما
 ہوتے ہیں۔ شناخت کی یہ دونوں صورتیں بہت مختلف ہیں، اور ماہرین
 نفسیات نے اس طرح کے سادہ ادراک کو بیان کرتے وقت سو خال ذکر
 قسم کے احوال ذہن کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مقدم الذکر قسم کے احوال
 ذہن کو۔ وہ کہتے ہیں کہ پہلے پہل ایک ابتدائی احضار، یا ارکسام
 ہوتا ہے، پھر چند مرتبہ کے اعادہ کے بعد اس ب کے باقیات
 کا ایک مجموعہ دب، دب، دب۔۔۔۔۔ باقی رو جاتا ہے۔ اب ادراک
 کے وقت ہوتا ہے کہ دب، دب، دب ان باز احضارات یا تصورات کا احیا
 کرتا ہے اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ مولف کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں
 کہ ہمارے بعد قسے ادراکات اکثر حالتوں میں واضح یادداشتوں اور واضح
 توقعات کو بیدار کرتے ہیں لیکن چونکہ یہ گزشتہ ادراکات پر وال
 ہوتے ہیں، لہذا یہ ظاہر ہے کہ شناخت کی سب سے پہلی صورت
 اس قسم کے متلازمات سے پاک ہوتی ہے اور اس طرح یہ اس منطقی
 قضیہ کے ہم سنی نہیں ہوتی، بلکہ دب، دب، دب ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ
 مشاکلت خازیت اور تفرق کو شامل ہوتی ہے اور باز احضار کے لئے
 راستہ صاف کرتی ہے، لیکن خود اس میں جدید کو قدیم کے سامنے
 نہیں کیا جاتا، نہ اس میں مشابہت کی تعبیر ہوتی ہے اور نہ اس
 تعبیر کی بناء پر کوئی اصطلاح۔ خالص اس کو تو ہم نفسیاتی امر
 فرض کر سکتے ہیں، اور ایسا ہی وہ سادہ مثال، یا اس احساس
 کا احیا ہے۔ اس کو ہم بعد میں دیکھیں گے۔ آخری احساس پہلے احساسِ شہابہ
 نہیں ہوتا۔ یہ احضار میں سادہ وہ تغیر ہے جو خود گزشتہ تغیرات سے
 متغیر ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہو سکتا، مگر یہ گزشتہ

احضارات کو مستحضر کرتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان احضارات میں وہ فردیت ہی نہ تھی، جو اس احتضار سے مدلول ہوتی ہے، نہ یہ اپنے آپ کو ان مثالوں کے ساتھ متلف کرتا ہے، جو اس کے مشابہ ہوتی ہیں، کیونکہ استلاف سے پہلے تمیز ہونی چاہئے اور جو چیز کہ متلف ہوتی ہے، وہ ایک خاص وقت منفرق بھی ہو سکتی ہے۔

تو نتیجہ مطالب کی خاطر یہاں تک ہم نے فرض کیا ہے، کہ شناخت، یا سادہ اور اک، ایک منفصل و منفرد کل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ تمام دیگر نفسی اعمال کی طرح یہ بھی ایک بڑے کل، ایک جاندار تجربے کا لازمی جزو ہے۔ یہ سدا انوس ہو جانے کی صورت میں وہ جز ایک ارتباط کے ساتھ شریک جاتی ہے، جس کے لئے ”ابتدائی منوں“ کی اصطلاح بہتر ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ صرف توجہ کی مدد سے مانوس ہوتی ہے، اور اس کی طرف توجہ اس سبب سے ہوئی، کہ موضوع کو اس کے ساتھ دیکھی تھی، یعنی اس سے اس موضوع کو لذت حاصل ہوئی تھی، یا الم، اور اس طرح اس کا مفہوم عملی ہو گیا تھا، کہ محض وقوفی مفہوم کی اس سطح پر کوئی کجائش نہیں۔

ارتسامات کی مقامیت: اس کے عناصر

۱۔ ارتسامات کی مقامیت پر بحث کرنا گویا ان مدارج کو بیان کرنا ہے، جن سے گزر کر ایک نفسیاتی فرد ممکن کا قسم حاصل کرتا ہے۔ اس قسم کی تحقیق کے شروع ہی میں مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ سب سے پہلے یہ معلوم کیا جائے، کہ کون کون سی بات ہمارے موضوع بحث سے

تعلق رکھتی ہے، اور کس کو ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں پس تصریح کے بغیر ان لوگوں کا اطمینان خاطر برپا ہو جائے گا، جو فلسفہ اور نفسیات کو غلط ملط کر کے مسلمہ کے اس عنصر کی ذہنی نوعیت کی مخالفت یا نفی کیا کرتے ہیں۔ علمیا کی معنوں میں مکان کے علم وہی ہونے کا افسر اور یا انکار کرنا نفسیات کا کام نہیں۔ نفسیاتی معنوں میں تو یہ یقیناً وہی نہیں ہوتا۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ یہ شروع ہی سے صریحاً یا ضمنیاً ہر ایک احضار کا عنصر نہیں ہوتا۔ یہاں اگر ہم ان دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں گے، جن کو فلاسفہ نے اکثر غلط ملط کیا ہے، تو ہمارا منشاء واضح ہو جائے گا ایک طرف تو عینی مکانی تجربہ کہ جس میں ایک فرد اشیا کے مقام کو حقیقتہً اور واقعہً معلوم کرتا ہے، اور دوسری طرف مکان کا تصور جو بھجج بھی ہے، اور شالی بھی، اور جو اس قسم کے عینی تجربات کے اشتراکات پر مبنی ہے۔ ایک شخص ایک ایسے مقام پر پہنچتا ہے جہاں سے وہ شخص سے غائب رہا ہے۔ شخص جانتا ہے کہ اس کے مکانی اور اکات میں ایک طرح کی شخصی مشاہدات جس حد تک تخیل ہوتی ہے یہی حقیقت اس کو اس طرح بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے ایک ایسے دوست کے ساتھ سیر کو جائے، جو اتفاق سے بڑا کھلاڑی ہے، اور لانگ چیمپ "میں مشاق ہے۔ راستہ میں اگر ایک ندی پڑے جس کا پاٹ بارہ فٹ کا ہو، تو دوست تو جانتا ہے کہ وہ اس کو پھلانگ سکتا ہے، لیکن دوسرا شخص بخوبی واقف ہے کہ وہ اس کو پھلانگ نہیں سکتا۔ ایک عینی واقعہ اور "اور ساتھ ساتھ" میں شخص سمت کے فرق کے علاوہ اور بھی بہت فرق ہوتا ہے۔ کتا اڑ نہیں سکتا، لہذا وہ ایک ایسے شکار کی طرف توجہ نہیں کرتا، جو سوفٹ کی بلندی پر اڑ رہا ہے، لیکن اگر اس شکار کو ایک باز دیکھتا ہے تو وہ اس کا تعاقب کرتا ہے، تاہم کتا ہوشیار رہتا ہے، اور اس شکار کے زمین پر اترنے کا انتظار کرتا ہے۔

یعنی صورت میں جسم وہ اصل یا مقدمہ ہے جس کے تعلق سے تمام مقامات

اندازہ کیا جاتا ہے۔ لہذا ایک فردِ مدرک کے لئے ”ہاں“ ایک اطلاقی مقام ہے جس کو خالص مکان کی اضافیت تادریں جس کا کوئی مقابل نہیں پھر اس جیسے کے مقابلے میں جسے ”تخریجی حواس“ کہا جاسکتا ہے ”حاس جسم“ باطنی و خارجی کو اطلاقیاً فیئر کرتا ہے، اور اس طرح جسمانی ذات اور اس کے احوال کی حد بندی کرتا ہے۔ پھر ذاتِ مدرک کے لئے ماحولِ مکان اس صورت میں بحفاظت نوعیت کا نوٹ لیتا ہے اور ابعاد متغیر ہو جاتا ہے جب اور اک سامنے کی زمین سے پیچھے کی زمین کی طرف ہٹتا ہے، یا جب ہم ان اشیاء کو چھوڑ کر جن کا اور اک ہم کو اپنی موجودہ حالت و وضع کے تغیر سے ہو سکتا ہے، ان چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں، جن تک ہم صرف نقل و حرکت کی مدد سے پہنچ سکتے ہیں، جیسا کہ وہ ازیں ہمساری مختلف حرکات، اور ان کے اجتماعات ایسے محذورات کا جال بناتے ہیں، جو کیفیاً قابلِ تمیز ہوتے ہیں، لیکن، کہنا چاہئے، کہ ہندسہ فضول جی ہوتے ہیں اور ناقص بھی۔ اور اک کے یہ واقعات تو وہ ہیں، جن میں ہمسائے بھی حصہ دار ہیں۔ ان واقعات اور ذریعہ ابعاد ثلاثہ اور بعضی فروق و اختلافات سے متبرک مکان جسے اس سائنٹیفک تصور کے درمیان ایک بہت بڑی جلیج حاصل ہے، جو فکر و زبان کی پیدا کردہ ہے اور جس کو عقل اس چیز کا منطقی پیش افروض سمجھتی ہے، جو ذہنی ارتقائے سلسلہ میں اس پر زیادہ مقدم تھی۔ مکان کے تجربہ کی جبلت کی کامیاب توجیہ سے اگر قطع نظر ہی کر لی جائے تب بھی اس تجربہ کا نفسیاتی حیثیت سے اصلی نہ ہونا اس کے ترک پر فوراً کرنے ہی ظاہر ہو جاتا ہے۔ مکانی اضافات کے لئے بہت سی اشیاء کا ہونا لازمی ہے، چنانچہ الف ب کے باہر ج کے ساتھ، ح سے فاصلہ پڑا اور و اور الف کے

استدایت کو اس طریقہ سے استخراج کرنے کی سب سے زیادہ کوشش ہر پڑ
 سینس نے کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس باب میں جو کچھ کرنا ممکن تھا
 وہ سینس نے کیا۔ لیکن اس تمام بحث سے واضح صرف اس قدر
 ہوتا ہے کہ اس تمام عمل میں یہ گھڑی گھوڑے کے آگے، رکھی گئی ہے۔
 صورت حال یہ نہیں کہ پہلے ہم کو (فعلی) لمبوں کے سلسلہ کا حرکات
 کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا ہے اور پھر بعد میں جب ارتسامات ایک ہی
 وقت میں حاضر ہوتے ہیں، تو ہم ان کو متحد و ذمی دست سمجھتے ہیں، کیونکہ اب
 یہ حرکات کے اصلی سلسلہ کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، یا یہ ان حرکات
 کی علامت بن جاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہر قسم کی حرکت سے قبل،
 اور ہر طرح کی حرکت کے بغیر ہم کو ارتسامات کے حجم، یا استدایت کا
 تجربہ ہوتا ہے، جس میں حرکات کی مدد سے ہم مقامات کو معلوم، اور فاصلوں
 کو متعین کرتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ یہ استدایت متفرق ہو۔
 لیکن یہاں بعض لوگ یہ اعتراض کرنے کے لئے بے قرار ہونگے،
 کہ اس طرح ہم مشمولات شور کو متحد کئے دے رہے ہیں اور یہ ایک
 کھلی ہوئی غلطی ہے۔ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ ہم استدایت
 کے تصور کو اور زیادہ واضح کر دیں۔ فرض کرو کہ ہم ٹاک خانے کا ایک ٹکٹ
 اپنے کف دست پر چپاں کرتے ہیں اس طرح ہم کو ایک حساس حاصل

ملے ایک نئے انکشاف کی مناسبت میں ہمیشہ مبالغہ کا اندیشہ ہوتا ہے اور قائلین تلازمیت نے یہی
 غلطی کی۔ اس میں تصور تلازم کے مفہم نفیات میں سمت اشکال ہی نے ان کی مدد
 کی، بلکہ اس زور نے بھی مدد کی، جو انہوں نے ادراک مکانی کی توجیہ میں واقعہ حرکت پر دیا۔
 حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں خیالات نے ان کے خلاف سازش کی تلازم نے اس خیال کو باقی رکھا
 کہ ہم کو بہت سے منفرد ارتسامات سے معاملہ پڑتا ہے اور حرکت نے تعاقب کے خیال کو پیش کر کے اس
 کی تصنیف Examination of Hamilton (جلد ثالث ۲۶۶ء و بعد) سے ہم کو تعین آجاتا ہے کہ
 تاہنیکہ ہم اس کی طرح یہ ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ مکان کا تصور دراصل زبان کا تصور ہے اس وقت تک
 ہم کو مکان کی اصلیت کی توجیہ کے لئے تجربہ حرکت کی نامناسبیت کا قائل ہونا ہی پڑتا ہے (مصنف)

ہوتا ہے۔ اگر اس کے قریب ہی ایک اور ٹکٹ حیاں کر دیا جائے تو اس نئے تجربہ کو بیان کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں اب احساس کی مقدار میں زیادتی ہو چکی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شدت میں بھی مقدار و کمیت شامل ہوتی ہے اور یہاں شدت میں کسی قسم کی زیادتی نہیں ہو رہی۔ ایک خاص شدت کا احساس، مثلاً گرمی کا ایسے احساس میں نہیں بدلا جاسکتا جس کی کیفیات دو باہمی گرمی و سردی ہوں اور شدت غیر متغیر رہے بلکہ امتدادیت میں اس طرح کا تغیر ممکن ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ہم ان دونوں ٹکٹوں میں سے ایک لی بجائے اتنا ہی بڑا کر کے اٹھکھڑک کر رکھ دیں اس طرح مرکب احساس کے حجم میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔ شدت کو اس خیر سے تعلق ہوتا ہے جسے متدرج کمیت کہا جاسکتا ہے۔ اس میں کمی یا زیادتی ہو سکتی ہے، لیکن یہ مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں امتدادیت بھی بحیثیت امتدادیت مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، اگرچہ کثرت اس سے مدلول ہوتی ہے کیونکہ اس میں تفرق ہو سکتا ہے۔ اس کو شخصی یا واسطی کثرت کہہ سکتے ہیں اور کثرت کی ”بنا“ تو اس کے لئے اور بھی بہتر اصطلاح ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا کہ ایک واحد احضار ختم رکھتا ہے، یہ کہنے کے برابر ہے کہ احضاری سلسلے کا ایک حصہ جو اس وقت غیر متفرق ہے، تفرق کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ دو ٹکٹوں میں سے ایک کی بجائے جھینگا ہوا کپڑا رکھنے میں ہوتا ہے۔

ب۔ امتدادیت کی اس صفت کو مجموعی احضاری سلسلہ کی طرف منسوب کرنے کے بعد اب ہم کو ایک مخصوص احساس اور اس بڑے کل کے تعلق کو دریافت کرنا ہے۔ جب تک کہ ایسے احساس کی امتدادیت اس حد تک کم جاسکتی ہے کہ غائب نہ ہو جائے اس وقت تک اس احساس کی دو یا زائد ”مقامی علامات“ ہوتی، یا ہو سکتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ غائب ہو جانے والا حصہ (مثلاً ایک ٹکٹ کو نکالنے سے پہلے) اگرچہ کیفیتاً و شدتاً بعینہ وہی ہے، جو باقی ہے، تاہم یہ بدلتا ہوا کل کا ایک مختلف

حصہ ہی ہو گا لیکن احساس اور مجموعی احساسی سلسلہ کے اس اختلاف تعلقات کے متعلق صرف یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ یہ مقامی تیز و تفریق کی بنیادیں کا مکان ہوتا کرتا ہے اور یہ کہ شروع ہی وہ ظاہر و باہر اختلاف نہیں جو لوگوں سے کی اصطلاح "مقامی حکمت" سے مدلول ہوتا ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ جس صورت میں دو ٹکٹ ہوتے ہیں اس میں اس حالت کے مقابلے میں زیادہ جزیی احضارات ہوتے ہیں جہاں صرف ایک ٹکٹ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو ایسے مرکب احساس کے مقامی تفریق پر غور کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اس چیز کے ارتقا پر غور کرنا ہے جس کو حویں کے مقامی، یا محلی، احساس کہا ہے۔ اپنے اس قول کی توضیح کے لئے صرف اس واقعہ کے نفسیاتی مدلولات کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے کہ جسم انسانی کی سطح کے دو ایسے حصے مشکل ہی سے ملیں گے جو از روئے عکس تشریح الاجسام ایک ہی جیسے ہوں۔ یہ حصے صرف عصبی اختلالات کی تقسیم و نوعیت کے لحاظ ہی سے مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ان میں ان حصوں کے لحاظ سے بھی اختلاف ہوتا ہے جو جلد کے نیچے پائے جاتے ہیں کسی جگہ بڑی ہوتی ہے کسی جگہ چربی کسی جگہ عضلات ہوتے ہیں، اور کسی جگہ رباطات۔ یہی اختلافات احساسات کی مقامی خصوصیات کے تفاوت کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ حیوانیات متقابلہ سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جب خارجی ارتسامات اور ان ارتسامات سے پیدا ہونے والی حرکات اس عضو پر تدریجی تفریق پیدا کرتے ہیں جو دراصل متجانس و متناسب تھا، تو یہ تفاوت کس طرح ترقی پذیر ہوا، اگر کی سطح پر دو مختلف نقاط میں اس قسم کے اختلاف کی کوئی بنا نہیں۔ لیکن اگر یہ کہہ چکر کھانے گئے تو پھر ہمارا یہ بیان صحیح نہیں رہتا، اور اگر یہ چکر کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے محور کی سمت میں آگے اور پیچھے کی طرف حرکت بھی کرتا ہے

تو یہ بیان اور بھی زیادہ غلط ہو جاتا ہے۔ پس نہ یہ فرض کر لینے کے بعد کہ جسم کے ہر بلا واسطہ طور پر قابل تیز حصے کے مقابلے میں ایک مقامی علامت ہوتی ہے، ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ کسی خاص وقت میں اس سلسلہ کا صرف ایک حصہ صراحتہً وضاحت میسرانِ تصور میں ہوتا ہے لیکن کوئی شخص یہ کہے گا، کہ ایک حصہ دوسرے حصے یا حصے کے ایک حصے کے ساتھ کسی صورت میں بھی مسلسل محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی علامات میں ہمیشہ غیر متغیر باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا، کہ دو مسلسل علامات ایک دن تو ناقابل تیز معلوم ہوں، اور دوسرے دن یہ بالکل عین ہو جائیں۔ اس ضمن و تفریق کا امکان احساس کے محض حجم میں صرف اس وجہ سے پایا جاتا ہے، کہ یہ مقامی علامات کی صورت میں پندرہ بجے منتفرق ہو سکتا ہے۔

مختصر یہ کہ اگر اس طرح کا تفرق فی الواقع پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے ایسے احضارات کی کثرت ہے، جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں جو ایک ہی وقت میں حاضر ہونے والا ذمی دست سلسلہ بناتے ہیں،

۱۔ لیکن بعض امراض میں ہوتا ہے کہ مرض ایک احساس کو مہج کی مخالف طرف تعمیم کرتا ہے، لیکن اس کا یہ تمام مہج کے مقام کے تناسب ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی مشاہدہ کیا ہے کہ جو لوگ دونوں ہاتھوں کی اس بات کے ساتھ کام کر سکتے ہیں ان کو دائیں بائیں کی تیز ترین محمول سے زیادہ دقت ہوتی ہے داخلی احساسات میں یہ غلطیاں کبھی بھی نہیں ہوتیں۔ یہ واقعات مقامی علامات کے وجود کی شہادت کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ (مصنف) ۲۔ شق کہ جب سے ہماری نام نہاد ”مکانی حس“ کی اطلاعات اس بیان کے متناقض نہیں۔ برخلاف اس کے یہ تمام واقعات استدادیت کے انشراق کو ہمارے مکانی تجربے کا ایک تیز عرینا کے مود ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ اطلاعات تناسب مقامات میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہیں اگرچہ شق صرف ایک پہلو ہوتی ہے (مصنف) ۳۔ ڈاکٹر (Rivers) اور ڈاکٹر ہیڈ (Head) کا تعمیم حسب کے شق کو حسب اور پہلو دارانہ انسانی تجربہ اس قیدہ کی تائید میں ہے کہ مقامی علامات اسلئے غیر متفرق استدادیت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ان ڈاکٹروں کی عجیب و غریب اصطلاح یعنی Protopathic Epieritic (حسیت بہت کچھ ان اور میں نہیں (مصنف) ۴۔ اس قابلیت ہم حضار کے لئے کچھ حوالہ دے گا (مصنف)

اور جو آپس میں بعض مقررہ و غیر متغیر تعلقات رکھتے ہیں۔ انفعالی لمس اس طرح کے تجربے کی ایک مثال ہے جسم کو ماننا پڑتا ہے کہ مکان بھی اسی طرح مقامات کے مابین و مقرر سلسلہ پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن اس میں اس کے علاوہ حرکات کا مکان بھی شامل ہوتا ہے مختلف مقامی علامات کے سلسلہ میں اس طرح کوئی پسند نہیں ہوتی۔ اس کو ہم ایک مسئلہ کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ ”بھری حوی جگہ“ کا احضار صرف اس وقت مہیا کر سکتا ہے جب اس کی مختلف مقامی علامات فعلی لمس کے ساتھ منظم طور پر ملتف و مختلط ہو جاتی ہیں، یعنی یہ کہ جب ان حرکات و اتصالات کا تقابل ہمارے تجربے میں آ جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس وقت اس ملا کو صرف مکان کی صورت میں تصور کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم اس وقت اپنے ان حرکی تجربات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں، جن سے ہم نے اس کی نقیض و تحقیق کی ہے لیکن تاہم ہم اور اک مکان، اور اس اور اک کے عنصر کے فرق کی ایک شبہ اس طرح قائم کر سکتے ہیں کہ ہم جیم و خلی احساسات اور مجیم سطحی احساسات، یا جسم (بحیث جاندار عضو کیے) کے عام احساس، اور اس جسم (بحیثیت امتداد) کے اپنے اور اک کا مقابلہ کریں۔ یا ہم اسی فرق کو یہ کہ کر بھی بیان کر سکتے ہیں کہ امتداد ”ہاں“ اور ”وہاں“ کے فرق پر دال ہوتا ہے اور امتدادیت کا اشارہ ایک خاص ”ہر جا ئی پن“ کی طرف ہوتا ہے۔

اگر مکان کے کسی تغیری نظریے کے لئے امتدادیت کا یہ تصور ضروری ہے تو یہ بات عجیب معلوم ہوگی، کہ اس وقت تک کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مکان کے مسلم کی اصلیت کی تحقیق میں ہم نے ہمیشہ مکان کے تصور کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مکانی حرکات کو جس صورت میں کہ مکان کو

ہم تصور کرتے ہیں، اس میں دو مختلف مقامات میں تمیز صرف جہاتوں اور بعض خطوط و زوایا کی علامتوں کی بنا پر ہوتی ہے بحیثیت اس کے کہ ان جہاتوں اور خطوط و زوایا کے لئے ایک خاص مقدمہ بنیادی مقام یا اصلیت کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔ ہمارے حرکی تجربات ان عناصر کی توجیہ کے لئے کافی ہیں۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ جب ہم غور کرتے ہیں، تو یہ سوال ہم کو پریشان کرتا ہے کہ یہ مقامات بحیثیت ”جگہوں“ کے، ان حرکات سے قبل کس طرح تمیز ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے وہ مقامات مختلف بنتے ہیں؟ اور یہ کہ اگر یہ تمیز نہیں ہوتے، تو حرکات کی مکانی تاویل کس طرح ہوتی ہے؟ اس طرح ہم پھر مقامی علامات کی طرف عود کرتے ہیں۔ ہمارا اسلوب یہ ہے کہ جس رابطے کو ہم غائب سمجھ رہے تھے، وہ ان واقعی تجربات سے مٹیا ہوتا ہے، جو ہم کو اپنے جسم سے حال ہوتے ہیں، جہاں اور مقامات حرکت سے بے نیاز ہو سکر کھینچا مختلف ہوتے ہیں، یا مقامی علامت رکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایسے مقامات کو حرکت کے بغیر مکانی نہیں کہا جاسکتا، لیکن اگر ان مقامات میں اس فرق کے علاوہ، جو حرکت سے ہوتا ہے، کوئی اور فرق نہ ہوتا، تو پھر ہم اس حرکت کو بھی مکانی نہ کہہ سکتے۔ اگر ہم غبارے میں اڑ رہے ہوں، اور فضا کھراؤ ہو، تو ہم اپنے نقل مقام کو اتنا ہی محسوس کریں گے، جتنا کہ اس وقت جب یہ غبارہ ایک جگہ ٹھہرا ہو۔ اسی طرح اگر ہم جہاد کے زور سے ایک جگہ سے دوسری جگہ اڑتے ہیں، تو ہم کو ان جگہوں کا بحیثیت مقامات تسلیم ہو سکتا ہے، اور ہم ان کی تسامع خصوصیات لکھ بھی سکتے ہیں، لیکن ہم اپنا سفر نامہ لکھ کر اوروں کو ان مقام تک طبعی طور پر پہنچنے کے لئے راستہ نہیں بتا سکتے۔

جس نے اب ہم اس اطلاع کی ہم رسانی میں حرکت کی کاوشیں باقی پر غور کر سکتے ہیں۔ ہمارے مراد یہ ہے کہ ہم اس عمل پر غور کر سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس سلسلے کے حضرات مکان کے درکات میں تبدیلی

ہوتے ہیں جو دراصل غیر ذمی الٰہیاد تھا۔ اس غور و فکر میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگرچہ اس سلسلے سے ایک ہی مقامی علامات رکھنے والے دورانِ زمانہ کی ہم احضاری کی ناقابلیت مدلول ہوتی ہے، تاہم یہ صرف مختلف مجسم کے احساسات، بلکہ اس احساس کے احضاریں بھی مانع نہیں آتا، جس میں تمام سلسلہ بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کی وہ حالت ہے جب ہم گرم پانی سے نہاتے ہیں (دین) جو اس چیز کا مقابل ہے جس کو ہم نے ”ہلکا جانی پن“ کہا ہے۔ اس سے ہم بر خلاف نفسِ حرکی عنصر کے متعلق پہلی اہم بات یہ ہے کہ مساوی تحریکی ماحول احضارات ح ۱، ح ۲، ح ۳..... ح ۴ کے متعاقب سلسلہ ناقابلِ ہم احضار اور متغیر ہوتے ہیں یہاں ح ۱ ح ۲ کے ساتھ حاضر نہیں ہوتا، اور ح ۳ سے ح ۴ تک ح ۲ اور ح ۱ سے گزرے بغیر پہنچنا بالکل ناممکن ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ صرف اس واحد سلسلہ سے ہم کو ان ارشادات کے ناقابلِ تغیر تعاقب کے علم کے سوا اور کچھ حاصل نہیں، جن کو یاد کرنا ہمارے اختیار میں تھا۔ اگر ہم ح کے سلسلوں کو موضوعی علامات کہیں تو ان کا اور مقامی علامات کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ دونوں کے دونوں ناقابلِ تغیر ہیں، لیکن ایک کی خصوصیت تعاقب ہے اور دوسرے کی ہم زمانیت ایک سے مقام بالقوہ مکان سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے سے مکان بالقوہ بغیر مقام کے اسی وجہ سے ہم دونوں کو محض علامات کہتے ہیں۔ لیکن جو حرکات کہ جسم کی یقیناً میں لازمی ہوتی ہیں ان کے دوران میں یہ موضوعی علامات ان فعلی والفعال لمس کی وجہ سے نئے معنی اکتساب کر لیتی ہیں جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ ان حرکات کی وجہ سے ان سلسلہ پائینکارے (Poincare) اس کو ”ابتداء ہے روپ“ کہتا ہے۔ اس کی ذمی ابتداء ثلوث مکان کے صریح ہم معنی سمجھنا ہمارے مکانی تصورات (Concepts) کی اس وقت پیش بینی کرنا ہو گا جب ہم نے مکانی دور کا کے درجہ تک بھی ترقی نہیں کیا کہ ذمی ابتداء شئی مکان کے ہم معنی سمجھنا امتدادیت کے سنو ہی کو غلط سمجھنا ہو گا (مصنف) Auxilio-motor Positional signs کے چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جو تختہ ہے کہ ایک جگہ کا مقام معلوم کیا جاسکتا ہے، بغیر اس کے اس کا معین بغیر فیہ معلوم ہوا اور بغیر اس کو معلوم

ہیں فعلی لمس کے مقابل حرکی احساس کو بحیثیت ایک "موضعی علامت" کے مستحضر کرتی ہے، باقی سلسلہ اس وقت فی الواقع موجود نہیں، لیکن اس کا گزشتہ تفتیشات سے اچھا کیا جاسکتا ہے۔ اسے ت ت ت اور پ پ پ سے ظاہر کیا گیا ہے۔

جب حرکات کے سلسلہ کے ساتھ فعلی لمس بغیر انفعالی لمس کے موجود ہوں تو خود ہمارے جسم اور خارجی اجسام کی تفریق پیدا ہوتی ہے۔ جب اس سلسلہ کی ابتدائی حرکت کے ساتھ فعلی و انفعالی، دونوں لمس ہوں، اور آخری حرکت میں صرف فعلی لمس ہوں، اور درمیانی حرکتوں میں ان میں سے کوئی بھی نہ ہو، تو ہم کو اپنے جسم اور خارجی اجسام کے درمیان خالی مکان کا احضار حاصل ہوتا ہے، لیکن یہ اس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ ان درمیانی حرکات کے ساتھ ساتھ اتصالات کے کثیر الوقوع تجربے کی وجہ سے ہم تمام حرکات کو، نہ صرف بحیثیت محض تعاقب، بلکہ بحیثیت نقل مقام کے ابھی معلوم نہ کر لیں۔ اس طرح فعلی لمس کی تو خارج ہو جاتی ہے، اور صرف انفعالی لمس صحیح معنوں میں مقیم کئے جاتے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایک ارتسام کی "مقامیت" اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی، جب تک کہ دوسرا ارتسام شروع نہ ہو جائے۔ یہاں ہم کو احتیاطاً ذکر کرنی چاہئے، کہ ایسا نہ ہو، کہ ہمارے اس لازماً کافی کو وضع اسے یہ غلط فہمی پیدا ہو جائے، کہ ایک ارتسام کو مقیم کرنا بالکل اور خالصتہً ہم معنی ہے ان مخصوص حرکات کے صدور، یا ان کے تحمیل کئے، جو انفعالی ارتسامات کے ایک مجموعہ کے ساتھ فعلی لمس کو شامل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ صرف اسی قدر کافی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسے مقام کا اقرار، جو دیگر مقامات سے بے تعلق ہو، ایک تضاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ "مقامیت" مذکورہ بالا قسم کے بہت سے مخصوص تجربات پر موقوف ہوتی ہے، تاہم یہ ایک مصنوعی پسند اور نہیں، کہ ایک وقت میں اس کا صرف ایک حصہ مکمل ہو۔ یہ لازماً ایک ایسا نمود و بردار ہے، کہ اس کے تمام مختلف اجزاء

لمحاذتین، وہاں ہی روابط، ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی اس وقت اس درجے آگے بڑھ چکی ہے کہ ہم ان مخصوص حرکات کو بھی تخیل میں نہیں لاسکتے، جو ایک ارتسام کی ”مقامیت“ سے مدلول ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اب وہ اس ضاحت کے ساتھ متخضر نہیں ہوتے، جتنے کہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم ان کو صادر کرنے کی نیت کرتے ہیں۔ گزشتہ ہجرات ”باقی“ تو ہیں، لیکن محض ادراک میں یہ اس قدر ”ملطف“ ہو جاتے ہیں کہ ان کو محفوظ، یا تخیل کہنا مناسب نہیں۔

ہمارے سب سے پہلے مکانی درکات کی تقریباً جلی نوعیت کے ضمن میں ”مقامیت“ و ”تخریج“ و جسمانی اشارہ“ ”مکانی اشارہ“ وغیرہ قسم کی اصطلاحات کے مروجہ استعمال میں ایک اور غلط فہمی سے متنبہ کرنا بھی مناسب ہو گا۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے، کہ جسم بحیثیت متناہی ازاؤ عمویت کے ساتھ کہنا چاہیے کہ تمام خارجی مکان ”مقامیت“ و ”تخریج“ یہ ایسے مکان کی طرف ارتسامات کو منسوب کئے بغیر کسی طریقے سے حاضر ہوتا، یا فرض کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب کو الماری میں اس کی جگہ رکھنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ کتاب ہو، کتاب کے علاوہ الماری میں اس کی جگہ ہو، اور (۲) کتاب پر ایک نشان ہو، جس سے اس جگہ کا علم ہو جائے۔ لیکن ہمارے مکانی تجربہ کے ارتقا میں ارتسامات اور مقامات اس طرح الگ الگ حاضر نہیں ہوتے۔ ہم کو ایک ایسا ارتسام چل ہو سکتا ہے، یا کم از کم ہم ایک ایسا ارتسام فرض کر سکتے ہیں، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، مقامیت کی تخصیص کے بغیر پہچانا جاسکتا ہے، لیکن اگر اس کے مقام کی تخصیص کر لی جاتی

تو تو اس سے نئے مقامی علامت، کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا اور یہی وہ معنی ہیں جس سے پہلے کی بحث شروع کر رہے ہیں یہاں لفظ علامت کا استعمال گمراہ کن ہے، ”موضعی عنصر“ (Topical Factor) بہتر اصطلاح ہوتی، بشرطیکہ ہم وضع اصطلاحات کا کام از سر نو شروع کریں بہر کیف یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مقامی علامت کا استعمال دفع العراض کے لئے ہو رہا ہے، نہ کہ حقیقت کو بیان کرتے ہوئے ہے، وہ اشارہ مراد نہیں لیا جاتا جس کی مدد سے مکان کے دیک میں احساسات کا مقام معلوم کیا جاتا ہے، ہمارے لئے یہ ان عناصر میں سے ایک عنصر کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ درک حاصل کیا جاتا ہے اسی بیان کا اطلاق ”موضعی علامت“ پر بھی ہوتا ہے (مصنف)

ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نئے اجزاء کی ترکیب سے ایک زیادہ
 طبقہ احضار کی تشکیل ہوتی ہے، نہ یہ کہ ایک دوسری میسرشے کا احضار
 ہوتا ہے اور پھر اس میں اور ارتسام میں ایک ناقابل بیان رابطہ قائم
 کیا جاتا ہے اور نہ یہ کہ ارتسام کسی ایسی چیز کی طرف مقبوض کیا جاتا ہے
 جس کا حقیقی سنوں میں احضار نہیں ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ جسم، بحیثیت
 متدنیاتی نقطہ نظر سے مخصوص مقامات رکھنے والے ارتسامات کے
 بغیر مرکب ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح تخریج کئے گئے ارتسامات (یا ایسے
 ارتسامات کی عدم موجودگی) مرکب کرتے ہیں اس چیز کو جس کا اور اگ
 ”بھرے ہوئے“ (یا خالی) مکان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ارتقا کے
 ایک اونچے درجہ تک پہنچنے، اور اسی طرح سے مقسم کئے گئے، یا تخریج کئے گئے
 ارتسامات کے مختلف تجربات سے قبل وہ مواد بھی مہیا نہیں ہوتا، جس سے
 اُس مکان کے مجرد تصور کی تشکیل ہوتی ہے، جو مکانی اشارہ کی اصطلاح
 سے نرول ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات چونکہ خود اس درجہ پر ہیں، اس لئے
 وہ اس کو ارتقا کے اُس سچلے درجہ میں شامل کرنے کی غلطی کئے ارتکاب
 کی طرف مائل ہوتے ہیں جس کی تکوین و تخلیق کو وہ معلوم کرنے کی کوشش
 کر رہے ہیں۔

مکان کا بصری ادراک

(۶) ہم نے اس وقت تک مکان لمسی اور اک کی تکوین کو معلوم
 کرنے کی کوشش کی ہے۔ بصری ادراک، سوزوں و منظوم ہونے کی حد تک
 اس کو فرض کرتا ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو طویل جسامتوں کے ناموں، مثلاً
 ہاتھ، قدم، وغیرہ سے ملتا ہے۔ اشیا کی مرئی، یا ظاہری، جسامتیں صرف قابل
 لمس، یا ”حقیقی“ جسامتوں کے تعلق سے بامعنی بنتی ہیں۔ اس کے بغیر
 اس بصری ادراک کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، اس میں کوئی بات بھرم،

اور ہبسام سے بُرا نہیں ہوتی“ (برہکلمہ) لیکن، جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ قابلِ لمس اور قابلِ رویت، دونوں اشیاء پر صادق آتا ہے۔ یہ وہ انتقاد ہے جو مصنفاتِ برہکلمے کے مدون ڈاکٹر فریڈ نے اس جملے پر کیا۔ یہ سچ ہے کہ ایک خاص قسم کی اضافیت نے جسامت کے لمبی اور بصری اور اک پر پردہ ڈال رکھا ہے لیکن یہ سچ نہیں، کہ ان دونوں میں صرف درجہ کا فرق ہے جہت میں یہ جنس کا فرق ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رویت میں کسی چیز کی جسامت آنکھ سے اس کے فاصلے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ پس (جو اتصال پر بالضرورت ولالت کرتا ہے، اور جو فاصلہ کو خارج کرتا ہے) میں یہ چھوٹے والے یا چھوٹے گئے حصے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب دانستہ گرنے کے بعد ہم سوئے کے غلا کو پہلے زبان سے ٹٹوتے ہیں، اور پھر اسی کو اپنی آنکھ سے معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن منفرد اجزاء پر برہکلمے کا قول صادق آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک معلوم شے ایک مستقل یقین جسامت رکھتی ہے اگرچہ یہ جسامتیں ایک دوسرے کے تعلق سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف آنکھ کے لئے کوئی معلوم جسامت اس شے کی جسامت معلوم ہو سکتی ہے جو فی الواقع بہت بڑی ہے، یا بہت چھوٹی بہت بڑی تو اس وقت جب یہ شے قریب ہو، اور بہت چھوٹی اس وقت جب یہ بہت دور ہو لیکن ”فاصلہ“ بذاتِ خود، اور بلا واسطہ طور پر دیکھا نہیں جاسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاصلہ ایک خطا ہے جس کا ایک سر آنکھ پر ہوتا ہے، اور دوسرا سامنے کی طرف، اور اس لئے آنکھ پر اس کی وجہ سے صرف ایک نقطہ پیدا ہوتا ہے جو غیر متغیر رہتا ہے، یہ فاصلہ کم ہو یا زیادہ، یعنی یہ کہ جب تاک کو

سلجھکے جدید نظر یہ رویت بند ۲۰ آخری جلد میں برہکلمے نے بہت جلدی کی ہے۔ مگر اس کو اپنے اس بیان کی اعتباراً آزمائش کرنے کا خیال آتا تو اس کو اپنی کتاب کا وہی علم ہو جاتا (دیکھو کتابِ بابِ بند آخری)۔

ہم کو فاصلہ کا علم نہ ہو، ہم اس شے کی حساست (سائز) کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ اس طرح فاصلہ انجام کار قابل لمس یا حرکتی حساست بن جاتا ہے۔ لہذا اگر بصری حساست کی کوچہ و تاویل صرف قابل لمس حساست کی بنیاد پر ہو سکتی ہے اگر کسی شے کی قابل لمس جاسائیس اس حصہ کے مطابق باہم بہت زیادہ اختلاف محسوس ہوتا ہے جو تفتیش کرتا، یا متاثر ہوتا ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے معیار ہونے کا فیصلہ کون کرتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کا فیصلہ ہمارے سہولت کرتی ہے۔ تجربہ بہترین چیز کو منتخب اور مکمل کرتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے جس کے لئے انفعالی لمس کی مقامی علامات اور فعلی لمس کی موضعی علامات بذات خود نہایت نفاست کے ساتھ متدرج اور باہم بہت آسانی سے ملی ہوتی ہیں۔ یہ چیز ہمارا ہاتھ ہے جو حصے قابلیت حرکت زیادہ رکھتے ہیں ان کی ”مکانی محسوس“ بھی بہت تیز ہوتی ہے اور جن حصوں میں قابلیت حرکت سب سے کم ہوتی ہے ان کی ”مکانی محسوس“ بھی سب سے زیادہ کند ہوتی ہے (فیروڈٹ)۔ ان واقعات سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے کہ لمسی اور ایک مکان کی تشکیل و تکمیل میں امتدادیت و قابلیت حرکت دونوں عناصر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

لیکن اگرچہ ہوکلے کا یہ قول صحیح تھا، کہ بصری ادراک علم ہندسہ کا ادلی منبع نہیں بن سکتا، تاہم اس نے اس چیز کو نظر انداز کر دیا، جس کو بعد میں (نیل) نے واضح کیا۔ ایسی ہی یہ کہ اس کی مدد سے ایسا علم ہندسہ

ملے وہ اس کی یہ ہے کہ ”منہ کے اندر کا مکان جس کا کہیں یعنی زبان اس کو چھپے ہوئے ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ اس کی داخلی سمتوں اور اس کے داخلی البعاد کا کوئی صحیح علم باہر کی مٹی دنیا کی سمتوں اور البعاد کے تعلق سے ہو سکتا ہے۔ یہ بذات خود ایک جھوٹی سی دینا ہے۔“ (ولیم جیمس) پرنسپلز آف سائیکالوجی، دوم حصہ ۱ (مصحف) Vierordt

پیدا ہو جاتا ہے جو ”لمسی اور اک“ سے بالکل بے نیاز ہوتا ہے بقول درید
 مفریات کا علم ہندسہ اور بقول بہار سے تحریر بھی علم ہندسہ ایسا ہی ہوتا
 ہے۔ اس کا ایسا نہ ہونا تعجب خیز ہوتا، کیونکہ آنکھیں وہ استادیت
 اور قابلیت حرکت پائی جاتی ہے جو اس کے لئے مخصوص ہے اور
 یہ استادیت و قابلیت حرکت نہایت نزاکت کے ساتھ تفریق ہوتی
 ہیں اور ان کے آپس میں بہت قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ شبکیے کی استادیت
 کا مقامی عملات کی صورت میں تفرق اس ارتقا کا اگلا درجہ ہے، جو
 روشنی کی ایک مخصوص قسم کی عام جلدی احساسیت کے تفرق میں شروع
 ہوا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شبکیں بے شبکیہ کے زیادہ حصوں کی دیگر
 حصوں کے مقابلے میں زیادہ مخصوص پر۔ شبکیے کا سب سے زیادہ مرکزی
 حصہ جو اس چیز کی فعلیت کا جواب دیتا ہے جس کو اس کے رنگ
 کی مناسبت سے ”زر و نقطہ“ کہتے ہیں، خاص حالات و شرائط مثلاً
 روشنی کی مقدار، شے کی جسامیت وغیرہ میں سمجھی جاتا ہے اس طرح
 کہ اس کا حاشیہ دور نکلی ہوتا ہے اور اس کا محیط یک رنگی۔ پھر اس کے علاوہ
 اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ بات ہے کہ جس طرح ہم مرکز سے محیط
 کی طرف آتے ہیں اسی طرح اس احساسی تفرق کے نسبتہ نقطہ ان کے
 ساتھ ساتھ وضاحت و صحت میں بھی نمایاں کمی ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ
 اینٹ کا یکہ مرکز پر تو بلحاظ رنگ و شکل واضح ہوتا ہے، لیکن محیط پر جا کر
 ایک بے رنگ صہ بن جاتا ہے اور اگر اس میں حرکت نہ ہو، تو یہ بہت جلد نگاہ
 کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے۔ پھر لمس کی طرح یہاں بھی سوال پیدا
 ہوتا ہے کہ ان تنازع فتوؤں میں کس کو مرجع سمجھا جائے؟ یہاں پھر
 جواب وہی ہے کہ شق اس چیز کو منتخب اور عمل کرتی ہے جو سب سے
 اچھا کام دیتی ہے۔ اس طرح زر و نقطہ، بلکہ زیادہ صحت کے ساتھ
 کہنا چاہئے کہ اس کے اندر ایک مرکزی غلاف جیسے قعر مرکزی کہتے ہیں
 آنکھ کی گویا انگلی بن جاتا ہے۔ اس کو ”آنکھ کی انگلی“ کہنا کچھ مناسب

نہیں؛ کیونکہ اگرچہ ایک قعر اور ایک انگلی میں کوئی وصف بھی مشترک نہیں، تاہم فعلی لمس میں انگلی کا کام، اور فعلی بصارت میں قعر جو کڑی کا کام بالکل ایک ہی جیسا ہوتا ہے۔ میدان بصارت سے اس کی معروضی تخریج سے مینر کرنے کے لئے جمعی میدان کہنا چاہئے، کا احضار بیک وقت ہوتا ہے اور اس کے شمولات انفعالی طور پر وصول کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن جس چیز پر ہم فعلاً نگاہ جاتے اور نظر کرتے ہیں (مثلاً ٹیٹے کا نقشہ یا اس کی حرکت) وہ ایک متعاقب مسلسل سلسلہ بناتی ہے، اس سلسلہ کی ہر کڑی باری باری ہونگے کی حرکت کی وجہ سے نر و نقطہ پر آ جاتی ہے۔ لہذا اس قسم کی فعلی بصارت اور فعلی لمس کی مماثلت اس حد تک کامل ہے۔

لیکن بے ریڑھ جانوروں میں ایسا نہیں ہوتا۔ ان میں بالعموم انکھوں کی حرکات نہیں ہوتیں، لہذا ہم کو اپنی موضوعی ملاقات کی تلاش نہیں اور کرنی چاہئے۔ ادنیٰ ترین عضوئے روشنی کے تغیرات کا جواب صرف اس طرح دیتے ہیں، کہ وہ اپنی عادت کے موافق اپنے تمام جسم کو روشنی کے اندر لانے، یا اس سے باہر لے جانے کی کم و بیش بے نیکی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ہم تمام جسم کی انتقالی حرکات کو موضوعی علماً بمشکل ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے مکان میں جسم کے مقام کو بدل دیا ہے، تاہم چونکہ خود جسم ہی وہ مرجع ہے جو مکانی ادھر اک سے مدلول ہوتا ہے، لہذا اس حد تک اشیاء بعینہ اسی جگہ ہیں، جہاں وہ پہلے تھیں۔ یہاں حرکت کی تسین عام جسمانی

سلحہ حرکات بحیثیت موضوعی ملاقات وہ خارجی حرکات نہیں ہوتیں جو پہلے ہی مکان پر واکت کرتی ہیں۔ یہ حرکی احداثات ہوتے ہیں، جن کے مطلق ہم کو بعد میں باہر مضموات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فضلات چشم کی نظرانی تھیزا اس سے پیدا ہونے لگے اندر کے دباؤ باطالت کے کچا ناؤ غیر کے نفسی متلازمات ہیں (مصنف)۔

تکلیف سے ہوتی ہے اور یہ جہانی تکلیف وہ عضوی احساسات ہیں جو روشنی کے تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات میں بھی امتدادیت ہوتی ہے، لیکن اس ابتدائی درجے پر ان میں مقامی علامات نہیں ہوتیں اور اس لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جس میں موضعی علامات تعلقات پیدا کریں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکانی ادراک کی شرط اولیں ہی مفقود ہے۔ لیکن جب یہ شرط شکلتے کے تغیرات کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے تو بصری ادراک ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف اس طرح تو تمام جسم یا اس کے اعضا کی حرکات اور ان تغیرات میں لزوم قائم ہو سکتے۔

لیکن اعلیٰ بے ریڑ جانوروں کے کردار اور ان کی آنکھوں کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں متین شکلوں اور بحیثیت ایک بصری کل کے، ماحول کا بصری ادراک بھی مفقود ہوتا ہے، حالانکہ یہ ادراک ریڑدار جانوروں میں موجود ہوتا ہے۔ صرف حرکت وہ چیز ہے جس کا مذکورہ بالا بے ریڑ جانوروں کو ادراک ہونا معلوم ہوتا ہے اور جس کے انکشاف کے لئے ان کی آنکھیں خاص طور پر بنائی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی بصارت کا مقابلہ اس بصارت سے ہو سکتا ہے جو شکلتے کے سب سے باہر حصے کی مدد سے ہمارے لئے ممکن ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں راکن اشیا کی مثالیں میں تمیز نہیں کی جاتی، لیکن جیسے ہی جسم کے تعلق سے اشیا میں حرکت ہوتی ہے ویسے ہی دونوں صورتوں میں توجہ ان کی طرف کھینچ جاتی ہے۔ لیکن بے ریڑ جانوروں کے آنکھوں میں زرو نقطہ نہیں ہوتا، کہ اس کے اندر وہ ان مثالیں کو لے آئے اور اگر یہ نقطہ ہوتا بھی ہے تو آنکھ کی وہ حرکات نہیں ہوتیں جن کی وجہ سے یہ اس کے اندر آجائیں۔ ریڑدار جانوروں کی ادنیٰ اصناف سے قطع نظر کر لی جائے، تب بھی دو دوچلانے والے جانوروں میں بھی بصری ادراک میں بہت زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس ترقی کے تین درجے ہوتے ہیں:-

۱) محیط اکل، یا منجی، بصارت جیسی کہ خرگوش میں ہوتی ہے جس کی آنکھیں اس قدر ایک طرف کو ہوتی ہیں کہ وہ ایک چیز کو دونوں آنکھوں سے تقریباً بالکل نہیں دیکھ سکتا۔ (۳) انسان اور بندروں کی ”مجسمی بصارت“ انسان اور بندروں کی ساکن آنکھوں کے محور متوازی ہوتے ہیں اور دو چشمی میدانوں کے حاشیوں کے سوا تمام حصوں کو اور اگلا ایک ”محسوس“ میدان میں ملایا جاسکتا ہے۔ ان اطراف کے درمیان مختلف درجے ہوتے ہیں (۲) محض دو چشمی بصارت جس طرح آنکھیں اطراف سے سٹ کر سامنے کی طرف آتی جاتی ہیں اور اس کی وجہ سے بصری محوروں کا اتساع برابر کم ہوتا جاتا ہے اسی طرح یہ بصارت کامل ہوتی جاتی ہے۔ بصارت کی ان تین قسموں کے مقابلے میں تین مختلف طریقے بود و باش کے ہیں۔ (۱) بے پس سبزی خور جانوروں کا طریق بود و باش جن کی خوراک ساکن ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثروں کو ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ تمام افق میں کسی مقام پر اپنے دشمنوں کو معلوم کر لیں تاکہ وہ مناسب سمت میں بھاگ سکیں۔ (۲) ان کے دشمن گوشت خور جانور کا طریق بود و باش۔ سبزی خور جانوروں کے خلاف ان کو ضرورت اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ اپنی حرکات کو اپنے سامنے کے شکار کی حرکات کے مطابق بنائیں (۳) حیوانات کے رتبہ ادنیٰ کا طریق بود و باش جن کی تحریر عادات اور انھوں کا بحیثیت آلہ قابضہ کے استعمال صحیح شکل پذیر

Perisopic ۱۱

Panoramic ۱۲

Stereoscopic ۱۳

۱۴ بلندی پر چڑھنے والے حیوانات شکاری کی آنکھیں زیادہ نمایاں اور سریع الحركت ہوتی ہیں پھر ان کے درمیان فاصلہ بھی بہت زیادہ ہوتا ہے (مصنف)

Plastic vision ۱۵

بصارت کا مقصد ترقی ہے۔ اس بصارت کے بغیر ہماری قوتی مہارت نامکمل رہتی ہے اور اس کا اکثر حصہ نامکمل ہے۔ اگرچہ ہر "مجبسی بصارت" میں دونوں آنکھیں استعمال ہوتی ہیں، لیکن اس کا عکس درست فہم نہیں کیا جاسکتا۔ ہو سکتا ہے کہ دونوں آنکھیں ایک شکل کا ادراک مہیا کریں، جس طرح دونوں کان ایک سر کا ادراک مہیا کرتے ہیں، بغیر اس سیکے کہ یہ شکل از روئے علم ہندسہ ٹھوس مد رک ہو، جیسا کہ انسانی بصارت میں ہوتا ہے۔

اس تدریجی ترقی کا نفسیاتی آل قابل غور ہے۔ بقول ہللمکھوئر یہ مساوی ہے، ایک درمیانی، یا سائیکلو پی، آنکھ کے کتاب کے

سے وہ حیرت انگیز اور انتہائی مہارت، جو بعض اندھے کتاب کرتے ہیں، اس طویل اور بے ثبات قدم تربیت کی طرف منسوب کیا جاسکتی ہے جو دیکھنے والے افراد حاصل کرتے ہیں۔ مصنف (سے اسی قدر حیرت انگیز اور قابل غور عضو یا آل بھی ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ دونوں آنکھوں کی حرکات تمام اطراف کے لئے متطابق ہوتی ہیں اور ایک وقت مل جاتی ہیں۔ یہاں دونوں آنکھوں کی ان آزاد حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو مثلاً کرگٹ اور بعض دودھ پلانے والے جانوروں میں اب بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر شبکیہ کا وسیع رقبہ جس میں کام چلاؤ تھی یہ ہوتی تھی اور جو اس وقت تک کافی تھا جب تک کہ بصارت نفس باطن کی حیثیت رکھتی تھی، اب اس محدود رنگ رقبہ کے لئے جگہ خالی کرنا ہے جس کی تجدید پیچ ہوئی ہے۔ شبکیوں کا باقی اندہ حصہ اب بھی پاسبان ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اہلی اور نام نہاد نفاطی بصارت تمام عضلات چشم کی بحیثیت ایک واحد آل کے معاونت کے ساتھ ساتھ چل رہی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ بصری تصاویر اب اس طرح نکلتی ہیں جیسا کہ شروع میں چرتے تھے مطلب یہ ہے کہ دایاں عصب بصری پورا کلاہور، بائیں مخی نصف کمرہ میں ختم ہوتا ہے اور بائیں پورا کلاہور دائیں نصف کمرہ میں۔ اب یہ چراؤ صرف اوہا ہوتا ہے یعنی یہ کہ ہر شبکیہ کے صدغی (Temporal) نصف کی نیابت دونوں مخی نصف کمرہ جات میں ہوتی ہے اور صرف انغی (Nasal) نصف کی نیابت مخالف اطراف میں ہوتی ہے۔ یہ تفریق بھی تدریجی ہوتا ہے اور ادنیٰ تغیرات کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ یہاں یہ قابل بیان ہے کہ جس چیز سے اس تمام ملطف ساخت کی توجہ ہوئی ہے، وہ وہ کام ہے جو یہ ساخت سرکجام قوتی ہے یعنی مجبسی بصارت۔ اس میں کہہ دیا تائی اصول کی مدد مثال ملتی ہے کہ دلیفہ ساخت غالب تھا ہے مصنف سے Cyclopean Eye

جس میں دونوں شبکیوں کے میدان اور دونوں آنکھوں کی متحدہ حرکات، مجتمع ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دو محیطی تشریحی آنکھوں کے متحدہ فعل سے ایک مرکزی وظیفی آنکھ نکلتی ہوئی ہے اور باقی رکھی جاتی ہے۔ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں وہ نہ تو دو ہرئی دیکھی جاتی ہے نہ اس صورت میں جس میں کہ یہ ہر ایک آنکھ سے الگ الگ دکھائی دیتی ہے تا وقتیکہ یہ آنکھ سے اس قدر زیادہ فاصلہ پر نہ ہو کہ دونوں آنکھوں پر اس کی تصویریں ایک ہی ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو یہ ایک مجسم تصویر دکھائی دیتی ہے اور ہر ایک آنکھ اس تصویر کا آدھا حصہ مہیا کرتی ہے۔ پھر جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں وہ کسی ایک آنکھ کے خط بصارت پر واقع نہیں ہوتی لیکن جب اتنے فاصلے پر ہو کہ دونوں آنکھوں کے خطوط بصارت متوازی ہو جائیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے جو ان کے درمیان میں ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں یہ جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہوتی ہے۔ جب یہ شے اس قدر قریب ہوتی ہے کہ اس کے ارتکازی خطوط ایک دوسرے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے جو ان ارتکازی خطوط کے درمیانی زاوے کی منصف کرتا ہے اور جو طبعاً نام نہاد نقطہ مطلقاً بقوت پر ختم ہوتا ہے۔ یہ نقطہ دونوں آنکھوں کے نام نہاد نقطہ نقاط گردش کے بیچ میں واقع ہوتا ہے۔ اس طرح ایک شخص اپنی دونوں آنکھوں رہنمائی سے، تاک کی سیدہ پھلا جاتا ہے۔

جب ایک شے جو بالواسطہ اور اس لئے کم و بیش ناقص طور پر

Fixation line ۱۰

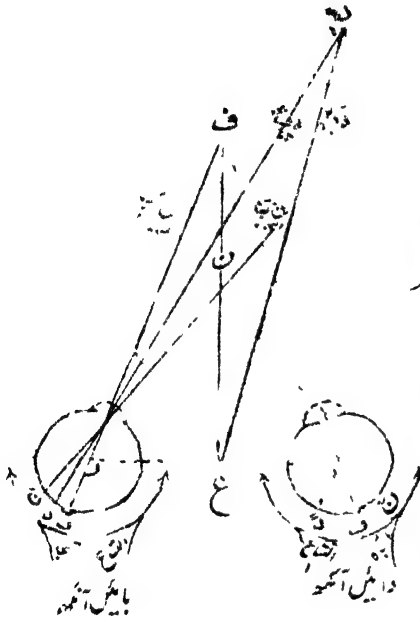
Orientation-point ۱۰

Rotation points ۱۰

۱۰ علیٰ حیثیت سے ہر آنکھوں کو ٹھوس کر جات فرض کرتے ہوئے مضبوط خانوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ان پر ٹھاسے دیکھ کر ان کے مرکز سے گزرنے والے مخصوص محور کے گرد گردش کی صورت میں ہیں (مضیف)

دیکھی جاتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے، تو اس کی نصف
 مثال شروع میں مجتمع نہیں ہوتیں، اور اس شے کے خاص خاص مقامات
 میں ہونے سے ان کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جاسکتا ہے، اور بہت سے
 مقامات پر تو ان کو ذرا سی مشق ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح
 یہ دوہری مثال نظر آتی ہیں۔ یہ دوہری مثال یا تو اس چیز کے
 دونوں طرف ہوتی ہیں، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، اور اس صورت
 میں ان کا معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے۔ یا یہ دونوں اس چیز کے
 ایک ہی طرف ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ان میں سے ایک مثال
 دوسری کے مقابلے میں اس چیز سے قریب تر نظر آتی ہے۔ اب اگر
 یہ مداخلت کرنے والی شے بہت زیادہ دور ہوتی ہے، تو دائیں آنکھ
 بند کرنے سے داہنی طرف کی دوہری مثال غائب ہو جاتی ہے، اور
 بائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں۔ اس طرح ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، مگر یہ
 دوہری مثال کس آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب یہ انہی شے، اس شے
 کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، تو یہ تعلقات
 معکوس ہو جاتے ہیں۔ یعنی دائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں طرف کی
 دوہری مثال غائب ہوئی ہے، اور بائیں آنکھ بند کرنے سے دائیں اس
 صورت میں مثال کو رد متقاطع، کہا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں تو انہیں خود بخود
 متسع ہو کر واضح بصارت پس آگرتی ہیں، اور دوسری
 صورت میں یہ نتیجہ ہو جاتی ہیں، یہاں تک کہ یہی نتیجہ پس آجاتا ہے۔
 اس کے ساتھ بصری عدسات کا استعمال جو فاصلے کے مطابق بدلتا رہتا ہے
 ایک ایسے مناسب اضطراب کی وجہ سے مضبوط ہو جاتا ہے، جو ان
 عدسات کی گولائی پر منحصر ہے۔ اس طرح وہ اصلی محیط اکل بصارت
 جو ادنی درجے کے دودھ پلانے والے جانوروں میں غائب ہوتی ہے

جس کی وجہ سے ایک ناقص طور پر سمیتین وسیع میدان حاصل ہوتا ہے
تین اہلاد میں حیرت انگیز مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔
اسی کی مدد سے ہم سونی میں تاگکا ڈالنے یا کسی چیز پر جھکا جانے کے
قابل ہوتے ہیں۔



سلہ طعہ شکل کی طرف رجوع کرنے سے یہ نتائج واضح
ہو جائینگے۔ ف دو چیز ہے جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے۔
ہر ایک دور کی چیز ہے اور ان قریب کی۔ یہ تینوں
اشیا علیحدہ علیحدہ اور کاغذ کی سطح پر ہیں۔ ف
کی نصف مثال ف اور ف ان جھوٹے
چھوٹے گڑبھوں میں پڑتی ہیں جو گویا قعر مرکزی
کے مقام پر اسی وجہ سے ف واحد جسم اور سونی پیکر
کی سمت میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ لکیر یہاں جسم کی برائی
سطح پر واقع ہے اور نقاط ف اور ع کو ملاتی ہے۔
ع نقطہ ہی کو نقطہ مطابقت کہتے ہیں وہ ف چیز کا
ناہل رد خط ف اور ف کی ابھی جھکاؤ سطح
ہوتا ہے اور یہ جھکاؤ آنکھوں کی افقی حرکت سے
پیدا ہوتا ہے۔ ح ر ب اور ح و ح کی
غیر تقاطع دوہری مثال ہیں اور یہ نصف

مثال علی الترتیب نصف مثال د اور د کے مقابل ہیں جن کی "تخریج" کی جاتی ہے۔ ح
پر نگاہ جانے کے لئے آنکھ کو اس محور کے گرد گھومنا پڑتا ہے جو کاغذ کی سطح کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا
ہے اور گروشی نقطہ میں سے گزرتا ہے۔ یہ گروشی ان تینوں میں جاری رہتی ہیں جن کو تیر کی علامات سے
ظاہر کیا گیا ہے۔ ان سمتوں کی تسمین بائیں آنکھ میں اس تیر سے ہوتی ہے جس پر اکتھا دکھائی دے اور
دائیں آنکھ میں اس تیر سے جس پر اتساع دکھائی دے۔ دونوں آنکھیں باہم مل کر بہت کم نتیجہ ہوتی
ہیں۔ یہ گروشی اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ دوہری مثال قعر مرکزی میں
بقیہ صفحہ دیگر

تاسم پر فرض کرنا غلط ہو گا، کہ ایک چشمی بصارت ان تجربات سے
 طریقہ ہو کر فاصلے کے اور اک کے لئے ناگہانی ہے جو دونوں آنکھوں
 کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص کہ پیدائشی ایک چشم ہے، وہ بھی
 اس تغیر پذیر "توفیق" میں تغیر پذیر عمق کا کوئی نہ کوئی اشارہ پالتا ہے
 جو چند آنکھوں سے لے کر چند فیٹ تک کے فاصلے کے اندر واضح بصارت
 کے لئے ضروری ہے۔ لیکن ان حدود سے باہر سر میں کے یہ ناقص ذرائع
 بھی بیکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب وہ شے یا اشیاء حرکت کرتی ہے تو شبکیہ
 پر اس کی مثال کے نقل مقام کی شرح اور اس شے کے فاصلے میں
 نسبت سکوس ہوتی ہے۔ لہذا جب تک کہ شرح کا یہ تغیر محسوس ہوتا ہے
 اس وقت تک یہی فاصلہ کا ایک اشارہ بن جاتا ہے۔ ادنیٰ درجے کے
 ریڑھ دار جانوروں میں انھیں اطراف میں ہوتی ہیں اور اس لئے ان کی
 بصارت زیادہ تر محیط اکل ہوا کرتی ہے۔ ان میں یہ ذرائع ایک طرح
 کی مجسمی بصارت مہیا کرتے ہیں جو تنگ حدود کے اندر بہت زیادہ
 سینٹین اور صحیح ہوتی ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو مرغی کے سر کو ذرا سا
 اونچ کر کے ٹھونک مارنے میں ملتی ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے

بقیہ ماخیزہ گوشت۔ یہی آباتیں لہذا جب دوہری مثالیں جن میں غم ہو جاتی ہیں تو خطا مطابقت
 عارض پر کے اس زاویہ کی تصنیف کرتا ہے جو دو غلط مطابقت کے لئے بنتا ہے۔ ان غلط
 کو ہم نے اپنی شکل کو سادہ کرنے کی غرض سے ظاہر نہیں کیا ہے۔ ان حصاروں کی تقاطع
 دوہری مثالیں ہیں جن کی مثالوں کے مقابل ہیں جن کی "تعمیر" کی گئی ہے۔ اگر ہم بجائے
 ف کے ان پر نگاہ جمائیں تو دونوں آنکھیں بہت زیادہ متوجہ ہو جاتی ہیں جیسا کہ تیر کے ان نشاۃ
 سے معلوم ہوتا ہے جن پر التجا کا لکھا ہے۔ یہ اتجاہ اس وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ دوہری
 مثالیں نہ پر اگر ایک دوسری میں ضم ہو جاتی ہیں یہاں پھر مطابقت عارض میں مت کو ظاہر کرتا ہے جس
 کہ کمال مثال دیکھی جاتی ہے۔ اور نئے رنگاری خطوط کا جھکاؤ اس کے نام کی توجہ دینا ہے Accommodation
 بلکہ لیکن یہ سے یہ کسی طرح بھی ناقص نہیں ہوتی۔ پرندے کی آنکھ کو "توفیق" بخوبی کیا ہے جس سے اس کی آنکھیں
 ایک لڑنم (Peeten) ہوتا ہے جو رنگ کے تضادات کے تیزات کو بہت جلد محسوس کرتا ہے (وضف)

کہ انداز میں پر وہ مرغی ٹھونگ مار رہی ہے اس طرح مرغی کی نگاہ سے غائب جاتا ہے کیونکہ اس کی چونچ درمیان میں چال ہو جاتی ہے۔ پھر ان ریڑ واز جانوروں کی آنکھوں میں جنسی قعر کے وجود کی بھی کافی شہادت موجود ہے۔ اس طویل ارتقا کا آخری چال یہ ہے کہ آنکھوں کی حرکات ناموسی درجہ اختیار کر لیتی ہیں، حالانکہ ہم نے فرض کیا ہے کہ یہی حرکات نقاطی اور محسوسی بصارت کی تکمیل کا ابتدائی ذریعہ ہیں۔ اب ہم پہلے پر کی مثالوں سے آنکھوں کی ان حرکات کو معلوم کر لیتے ہیں جن کو ہم نے براہ راست معلوم نہ کیا تھا۔ پھر ایک ”پیشک“ برقی یا ”پیشک شہرار“ اب محسوسی بصارت کے لئے کافی ہوتا ہے، اگرچہ اس وقت آنکھوں کی حرکات خارج از بحث ہوتی ہیں لیکن بصری اور اک کے تخلیقی، یا تجربی نظریے کو میناک کرنے کے لئے ان نتائج کی طرف مراندہ کرنا بالکل غیر منطقی طریقہ ہے، کیونکہ صرف اسی نظر کے سے اس کی توجیہ ہوتی ہے۔

Macular Fovea lateralis سے ظاہر ہوتے ہوئے سورج یا برقی شہرہ کی طرف متوزی ویر دیکھ کر لینے میں ہم کو مابعدی مثالوں کی ایک دنیا دکھائی دیتی جو توجہ ہوتی ہے اس بات کا کہ اس شے پر نگاہ پوری طرح دجھی تھی اور نگاہ کے اس جماؤ کا نہ ہم نے مشاہدہ کیا اور نہ یہ عددی تھا (مضیف) تاہم اگر یہ نظر کام کا بننا چاہتا ہے تو اس کو یہ ماننا پڑے گا کہ امتدادیت ایک انتہائی واقعہ ہے۔ حالانکہ لائن نے پہلی غلطی یہی کی تھی، کہ اس کو نظر انداز کر دیا تھا اور یہی نگ کی قابلیت و لیاقت اسی میں مضمر ہے کہ اس نے اس کو تسلیم کر لیا تھا۔ برہمتی سے وہ ولیم جیمس کی طرح اس میں بہت بائنا کرتا ہے۔ وہ پہلے کے ہر نقطہ میں من حیث ہی طول عرض و عمق کی قیمت فرض کرتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مکان کو اور انکار دہنی، گرمی یا سردی کے ہم پڑھتا ہے۔ یہ خیال نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل حمایت ہے جہاں کہ ہم پیچہ کہ چکے ہیں نیز قیامت کے ہمارے پس مکان نہیں ہوتا، بلکہ امتدادیت ہوتی ہے اور امتدادیت کے ہوتے ہمارے پاس صرف امتدادیت ہی نہیں ہوتی بلکہ ملاقات بھی ہوتے ہیں جو حرکت پر دلالت کرتے ہیں اور جو ہمارے علم میں صرف اس حرکت کی وجہ آتے ہیں (مضیف)

اشیاء کا وجدان

(۶) اب ہم اشیاء کے وجدان، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، "عالم خارجی" کے اور آگ کو لیتے ہیں۔ ایک نازنی، یا موم کے ایک ٹکڑے کے درک جیسے مرکب درکات میں مندرجہ ذیل اجزاء تمیز ہو سکتے ہیں اور اس کی جاتی ہے کہ نغیبات ان کی توجیہ کرے گی۔ (۱۱) شے کی حقیقت، (۱۲) اس کا ٹھوس پن، یا قرار فی المكان، (۱۳) اس کی وحدت اور اس کا ترک، (۱۴) اس کا استقلال، یا بھنا جائے کہ زبان میں اس سلسلے اور (۱۵) اس کی جوہریت اور اس کی صفات اور قولوں کا تعلق۔ اگرچہ واقعہ یہ اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ متنزع ہوتے ہیں، تاہم انچ علیحدہ علیحدہ غور کرنے سے ہماری بحث زیادہ واضح ہو جائیگی۔

(۱) واقعیت اور حقیقت میں سے ہر ایک اصطلاح کے ایک زائد معنی ہیں۔ چنانچہ جو چیز کہ مادی ہونے کے معنوں میں حقیقی ہے وہ اس چیز کی ضد ہے، جو ذہنی ہے، اور موجود، یا واقعی ہونے کے لحاظ سے یہ غیر موجود کی ضد ہے۔ پھر جو چیز واقعی ہے، وہ اس چیز سے منکر کی جاتی ہے جو محض ممکن ہے۔ لیکن یہاں حقیقی یا واقعی سے ایک ذرا سے فرق کی گنجائش رکھ کر (کیونکہ "واقعی" حرکات و واقعات کے لئے زیادہ مناسب ہے) وہ چیز مراد لی گئی ہے جو جس سے حاصل ہو، یا جس کا حصہ ہو۔ اس کے مقابلے میں وہ چیز ہے جو خیالی ہے، یا جس کا استحصال ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی اس کے فعلی نغیباتی معنی ہیں، یا کم از کم انگریزی فلسفے میں یہی معنی مروج ہیں، اور اس فلسفے پر نفسیات کا رنگ بہت غالب ہے۔ اس خصوصیت کی بحث کو

سے چنانچہ لاک کہتا ہے: "ہمارے مادہ تصورات (یا ہماری اصطلاح میں حضرات انشائیہ)

اس وقت تک کے متوسل رکھنا بہتر ہو گا، جب ہم تمثیل پر غور کریں گے یہاں
 صرف یہ دکھانا کافی ہو گا، کہ حقیقت، یا واقعیت، ایک ایسا واحد
 منیر عنصر نہیں، جو رنگ یا ٹھوس پن کی طرح آن و پھر عناصر پر مستزاد
 ہوتا ہے، جو کسی چیز کے ملحق احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ نہ یہ ان
 عناصر میں اس طرح کا خاص تعلق ہے جیسا کہ جہاد و صفت میں ہوتا ہے۔
 و صہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں حقیقی اور خیالی، اور واقعی
 اور ممکن آپس میں مشابہت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ایک مستحضر گلاب کے پھول
 حاضر گلاب کے پھول دونوں میں تمام عناصر یا صفات اور ان عناصر
 کے باہمی اضافات ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔ اس فرق کا مدار ان عناصر کی
 ماہیت پر نہیں ہوتا، بحیثیت اس کے کہ یہ صفات یا اضافات ہیں، خواہ
 یہ حاضر ہوں یا مستحضر۔ اس کا مدار اس پر ہوتا ہے جس سے اس چیز
 کی صفات یا ان صفات کے اضافات کے احضار اور استحضار میں تمیز
 ہوتی ہے۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ یہ تفریق کچھ تو موقوف ہوتی ہے۔
 اس چیز کے احضار اور شعور میں دیگر احضارات کے تعلق پر، یعنی اس
 حالت پر جو یہ اس ذات میں پیدا کرتی ہے جس کا وہ احضار ہے۔ اس
 لحاظ سے ہم نہ صرف مثلاً، اولوں کی سادہ صفات، یعنی پھیکا پن، سختی
 اور ٹھنڈک کے احضار و استحضار میں فرق معلوم کر لیتے ہیں، بلکہ ان کے
 بقیہ مائیدہ صفو کو شدت، تمام حقیقی ہوئے ہیں، نہ کہ وہی و خیالی، کہ حسب فرضی پیدا ہو گیں۔ وہ اس کی یہ ہے کہ
 ذہن۔۔۔ خدا نے کوئی سادہ تصور پیدا نہیں کر سکتا، ہوائے اس کے جو اس کو مومل ہوائے زہقانہ
 حصہ دوم بے برکے کہتا ہے:۔ ”وہ تصورات جن کو صالح عالم خود جو اس شہتش و ترسم کرتا ہے حقیقی چیز
 کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات خیال سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتاً منفی و واضح اور پائیدار کم ہوتے ہیں،
 اس لئے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تمایض کے نام سے موسوم ہیں
 جن کی وہ نقل یا شبیہ ہوتے ہیں“ (مبادی علم انسانی حصہ اول، بند ۲۳) (مصنف)
 لے دیکھو گلاب، باب بند (مصنف) ۵۲ دیکھو باب ہفتم بند (مصنف)

وجدان میں شامل ہونے والے مکانی و زمانی اضافات میں بھی فرق معلوم کرتے ہیں، اگرچہ ہمارا یہ علم بہت کچھ نمایاں نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حقیقت، مادہ، اُچیت، حقیقی معنوں میں بذات خود کوئی چیز نہیں بلکہ یہ ان تمام اجزاء کی خصوصیت ہے جو بعد میں آتے ہیں۔ علمائی زبان میں یہ ایک وجودی قضیہ یعنی یہ ہے، یا یہ موجود ہے اور اس کا قسم کا قضیہ ہر اور اک سے بدول ہوتا ہے۔

(۲) اشیاء طبعی کا ٹھوس پن، یا ان کی ناقابلیت تخیل میں ہمارے خاص حرکتی اضافات، یا احساسات، کوشش، بالخصوص کار فرماتے ہیں۔ یہ ان نقیشتی حرکات میں بھی غائب نہیں ہوتے جن سے ہم کو مکان کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا بحیثیت موجود فی المكان، مفہوم پوری طرح اس وقت حاصل ہوتا ہے جب یہ حرکات روکی جاتی ہیں، یا یہ بہت زیادہ کوشش کے بعد ممکن ہوتی ہیں جس چیز کو ہم گرمی اور سردی، کوٹھنی اور آواز کہتے ہیں، اس کو طبعی اور قدرتی شخص حقیقی سمجھتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ ان کو معلومہ یا غیر معلومہ اشیاء کی "طاقوتوں" کا نتیجہ سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن وہ خود ان کو اشیاء نہیں سمجھتا۔ شروع شروع میں تمام اشیاء اس کے لئے خود اس کے اپنے جسم کی طرح ذمی جسم ہوتی ہیں، اور خود اس کا جسم پہلی یا اصلی چیز ہوتا ہے۔ پھر ان اشیاء کا وضع وجدان صرف اس وقت ہوتا ہے جب فعلی نفس کوشش سے پیدا ہوتا ہے۔ بس میں چل کر انفعالی نفس، بغیر اس کوشش کے کافی ہو سکتا ہے، لیکن صرف اس وجہ سے کہ دباؤ کا اس کو تجربہ ہو چکا ہے اور دباؤ موضوعی تحرک، یعنی ارادی عضلی کوشش پر موقوف ہوتا ہے۔ یہاں یہ بتانا نفسیاتی دلچسپی کا باعث ہو گا، کہ خارجی حقیقت، یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہتے ہیں "مادیت" کا اہلی و استبدانی جزو نتیجہ ہوتا ہے

اس کوشش کی تخریب کا جو موضوع کی طرف سے مستین ہوتی ہے اور جس کی فراغت ہوتی ہے اور اس طرح جس کی بدولت ہم وجودی امکان سے واقف ہو جاتے ہیں۔

پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ اس واقفیت کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ ہمارا جسم کسی اور جسم کے سامنے تسلیم کر سکے جگہ خالی کر دے۔ یہ تو ناقابلیت ہم حضار کی ایک نئی مثال ہو گی، مخالف کی فطرت کے لئے فعلی فراغت لازمی ہے۔ تاہم ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ان احساسی ارتباطات کا وجود بھی لازمی شرط ہے، باوجود اس کے ساتھ ہوتے ہیں عضلی کوشش بغیر ہر زمان احساسات اتصال کے اس فراہم چیز کا واضح اجزاء مہیا نہیں کر سکتی، جو اس مکان میں موجود ہے جس میں سے ہم باہر نکالے گئے ہیں اور جس میں ہم رہیں جانا چاہتے ہیں۔ بلکہ اس بھی زیادہ یہ کہ اس تجربہ کی ایک اور بہت زیادہ لازمی خصوصیت یہ بھی ہے کہ عضلی کوشش جس کی ابتدا موضوع کی طرف سے ہو رہی ہے، ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت جب کسی ایسی چیز کے ساتھ اتصال ہو رہا ہو، جو گویا ہمارے خلاف کوشش کر رہی ہے۔ خاص طور پر تاہم وہ حالت ہوتی ہے، جہاں یہ مخالف کوشش بھی خود ہماری ہی ہوتی ہے، مثلاً جب ہم ایک ہاتھ کو دوسرے پر دباتے ہیں یا ایک ہاتھ سے دوسرے کیپٹتے ہیں۔ ہر بروٹل سسٹم نے ٹھیک کہا ہے کہ یہ وہ تجربہ ہے، جو، اور تجربوں کے مقابلے میں، خارجی طاقت کے شعور کی ترقی میں زیادہ مدد کرتا ہے۔ لیکن ”کوئی چیز“ یو اے مادہ شے کے اور کچھ نہیں۔ جن اجزاء کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، اور جن پر ہم اب تفصیلی بحث کرنے والے ہیں، ان کے بغیر ہمارا نفسیاتی فرد دیگر اشیاء کے واضح وجدان کے حصول سے قاصر رہتا ہے۔ (۳) خارجی اشیاء کے وجدان، یا ادراک کے باقی ماندہ اجزاء میں سے سب سے پہلے تو ہم کو ان احساسی مہیلات کے زمانی و مکانی۔

اضافات پر غور کرنا ہے، جن سے یہ وجہ ان، یا اور اک مرکب ہوتا ہے۔
 یہ اضافات بذات خود کسی طرح بھی نفسیاتی حیثیت سے مستثنیٰ نہیں ہوتے۔
 یہ موضوع کی غرض، یا ترکیب، یا تکاظم، کے نفسیاتی اصول سے اولاً اور زیادہ تر
 بے نیاز ہوتے ہیں، لیکن یہ لازمی ہے کہ ارتسامات کا اعادہ ہو،
 اور کم و بیش اسی صورت میں ہو، جس میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔
 اس کے بغیر علم کی ابتداء نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ
 احساسات کی تسلسل اتری، جس میں مادہ تو ہوتا ہے، لیکن صورت نہیں
 ہوتی، سوائے اتری کے اور کچھ پسہ انہیں کر سکتی۔ ارتسامات کا ایک
 سیلان بھی، جس میں یہ چھیتی، یا حرکت سے پیدا ہونے والی، ترتیب
 ہوتی ہے، اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ اس ترتیب سلی
 طرت توجہ اور اس کا حفظ بھی لازمی ہوتا ہے۔ کم از کم یہ لاپرواہی اعمال
 نفسیاتی ہیں۔

یہ ایک عسام واقعہ ہے اور اسی لئے کچھ تعجب خیز نہیں کہ جنے مختلف
 ارتسامات ایک وقت ہمارے سامنے آتے ہیں ان میں سے ہم تمام آوازوں
 تمام رنگوں، تمام بوؤں اور تمام لمسوں کو الگ الگ جمع نہیں کرتے۔ ہم
 کرتے یہ ہیں، کہ اس مرکب کا تجزیہ کرتے ہیں، اور اس میں سے ایک خاص
 آواز یا بو، کو منتخب کر کے، اس کو ایک خاص رنگ، لمس کے ساتھ
 شامل کرتے ہیں، اور اس مجموعے کو کسی چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں۔
 پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے، کم از کم ان لوگوں کے لئے جنہوں نے
 تکاظم بالماثلت پر اشنا زور دیا ہے، کہ مثلاً ہم برف کی سفیدی کو دیکھتے
 ہیں، تو اور رنگوں کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ ہم اس کے بعد ٹھنڈک کی
 توقع کرتے ہیں۔ اس عمل کا پہلا قدم تو یہ تھا، کہ ہم نے ایک جی بھس
 ہوئے مکان میں ان مختلف متعدد ارتسامات کو ایک وقت موجود
 فرض کیا، جن کو ہم اس طرح اس جسم کی صفات سمجھنے لگتے ہیں، جو اس
 مکان میں ہے، لیکن یہ قدم بالکل بے کار، بلکہ کھنا چاہئے کہ نامکن ہوگا،

تا وقتیکہ ان ارتباطات کا بار بار اسی ترتیب میں اعادہ نہ ہو، اور اس طرح وہ قدیم مجموعے کی صورت اختیار نہ کریں، اور تا وقتیکہ ایک مجموعے کے ثبات و استقلال کے ساتھ ساتھ دیگر مجموعات اور عام میدان کے تغیرات موجود نہ ہوں۔ بشرطِ غائبانہ کے تجربے میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ بلبل کی آواز گلاب کی اس جھاڑی میں طلوع کئے ہوئے نہیں، جہاں سے کہ وہ آ رہی، لیکن گلاب کے پھول کی بو اس جھاڑی میں طلوع کئے ہوئے ہے۔ اس قسم کے مرکبات و مجموعات نمیز و حدیں صرف اس وقت بنتی ہیں، جب ایک مجموعے کی نسبت معلوم ہوتا ہے، کہ یہ حیثیت کل اور دیگر مجموعات کے تعلق سے، اپنا مقام بدلتا ہے، اور یہ کہ یہ دیگر مجموعات کے نقل مقام سے بالعموم بالکل آزاد ہے۔ پھر اشیاء اکثر خود اپنے اندر ایک عالم رکھتی ہیں، اور ان کے مختلف اجزاء و اعضاء نہ صرف نمیز و صفات رکھتے ہیں، بلکہ یہ باقی کے اور اجزاء و اعضاء سے آزاد ہو کر حرکت کرتے، اور متغیر ہوتے، ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک ہی چیز ایک نقطہ نظر سے تو واحد ہوتی ہے، اور دوسرے نقطہ نظر سے متعدد۔ اس کی مثال ہم کو درخت میں ملتی ہے، جس میں قابلِ علیحدگی شاخیں ہوتی ہیں، اور میوے ہوتے ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ ایک شے کی وحدت حقیقی معنوں میں کہاں ہوتی ہے؟ یہ سوال یہاں قابلِ جواب ہونے کی حد تک، ہم کو زمانی تسلسل کی بحث کی طرف لے آتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا تمام تئیرات میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو نسبتاً مستقل و ثابت ہے۔ ہمارا جسم بحیثیت مجموعہ بھی مستقل ہے، اور مجموعات کے میدان کے جزو کی حیثیت سے بھی۔ صرف یہی نہیں، بلکہ یہ تمام اشیاء کے مقابلہ میں غرض و دلچسپی کا سب سے زیادہ مسلسل اور انحصار پر محروم بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمارے قدم ترین لذات و آلام صرف اس پر، اور اس پر اثر کرنے والی چیز پر متوقف

ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ جسم ذات کی سب سے پہلی صورت بن جاتا ہے، اور یہی پہلا مقدمہ ہے استقلال اور خودیت کے تقابلاً کلاس کے بعد ہماری ذات کا استقلال ان اجسام میں منتقل کیا جاتا ہے، جو ہماری ذات سے اس بات میں مشابہت رکھتے ہیں، کہ جہاں تک بلا واسطہ تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، وہ بھی ایک جگہ سے دوسری جگہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں، اور ان میں بھی شکل و کیفیت کا جزئی تغیر ہوتا ہے جس طرح کسی جسم سے دو طاقتوں کے درمیانی حصہ میں جہم موجود ہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے کہنا چاہئے، کہ جسم مسلسل حاضر رہا، اسی طرح اس کے متعلق بھی مندرجہ کر لیا جاتا ہے، کہ وہ بھی ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جانے کے بعد مسلسل موجود رہا۔ ذات شاعر کو ہم کسی قدر مستقل کیوں نہ مندرجہ کر لیں، یہ معلوم کرنا مشکل ہی رہتا ہے، کہ جسمانی ذات کے مجموعہ کے احضار کے بغیر ہم کس طرح اشیاء خارجی کے غیر ساسل احضار کو ساسل وجود میں تبدیل کرنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ جواب ہو سکتا ہے، کہ چونکہ نفسی قوانین کی کار فرمائی سے ایک مخصوص مجموعہ کا دوسرا احضار پہلے مجموعہ کی مثال کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے، لہذا یہ اختلاط مسلسل وجود کے تصور کو ”پیدا“ کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن یہ ادعیاں تو صرف ایک کیفی عینیت کی بنا پر، اور یہ کسی صورت میں بھی حقیقی عینیت کا محرک نہیں بنتا۔ اس حد تک الف دوسرے احضار، اور جبر و الف کے مختلف وقتوں میں احضار کے درمیان کوئی فرق نہیں، حقیقی عینیت میں کلی مشابہت شامل نہیں، جیسے کہ کلی مشابہت میں اشیاء کی ہویت شامل ہوتی ہے، برخلاف اس کے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک پسند وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ایک وقفہ کی کلی مشابہت، ایک واحد چیز کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے، اکثر کیفی ثبوت ہوتی ہے، اس

بات کی کہ یہاں ہم کو دو اشیا سے تعلق ہے۔ لہذا اس طرح کی
 حقیقی عنیت کا ہم کو بلا واسطہ اور براہ راست تجربہ ہونا چاہئے، اور یہ
 تجربہ ہم کو پہلی مرتبہ جسمانی ذات کے مسلسل احضار میں ہوتا ہے۔
 اس کے بغیر یہ متغیر احضارات کے درمیان تلازم سے "پیدا" نہیں ہو سکتی۔
 بعد میں دیگر اجسام بھی اسی طرح اشخاص فرض کر لئے جاتے ہیں،
 اور صرف اس کو ایک پسند اس پر ہم خواہ اس کا طے نگاہ کریں
 کہ یا ایک بڑی چیز کا جزو ہے یا اس حیثیت سے کہ یہ خود بہت سے اجزا
 سے قریب (کہا جاتا ہے جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ زمان میں
 اس کی ایک ہی ابتدا ہوئی ہے۔ لیکن وہ کیا ہے جس کے متعلق
 فرض کیا جاتا ہے، کہ وہ اس طرح شروع ہوئی ہے، جواب تک باقی
 رہتی ہے؟ اس سے ہم اپنے آخری جزو پر پہنچ جاتے ہیں۔

(۵) یہاں تک ہم کو احساسی اور حسی احضارات کے مجموعے
 کی صورت میں اجتماع، اور ایک مجموعہ کے دوسرے سے تفریق، سے
 تعلق تھا۔ اب اس مجموعہ کے اجزاء ترکیبی کے یا بھی اضافات پر
 غور کرنا باقی ہے۔ جوہر و خاصیت کے متضایف تصورات جو ہر میں
 صفات اور طاقول ادلی صفات اور ثانوی صفات وغیرہ کی
 تفریق ان ہی اضافات کی طرف منسوب کئے جانے چاہئیں۔

اشیاء کے تمام اجزاء ترکیبی میں سے ایک جزو ہر جگہ موجود ہوتا
 ہے، یعنی وہ جس کو ہم نے اد پر طبعی ٹھوس پن کہا ہے یہی ٹھوس پن
 حالات کے مطابق عدم تدخل، قراحت یا وزن کی صورت میں ظاہر
 ہوتا ہے۔ جو اشیا، حرارت، رنگ، ذائقہ اور بو کے محاسن سے مختلف

۱۔ شے اور اس کے "خاص" کی تفریق ایک ایسا سلسلہ ہے جس پر حقیقی مقولات کے زیر عنوان مزید
 تفصیل کے ساتھ بحث ہوگی (دیکھو باب نیزوم، بند ۶) پھر بھی چونکہ ان تصورات کی کچھ مرضی
 شہادت کم بیش نسبتاً بارے درکات میں کمی ہے لہذا اس پر یہاں بحث کر لینا ہے موقوفہ ہوگا (مصنف)

ہوتی ہیں، وہ فراحم دباؤ اور مکان میں ہونے کے سوا کچھ سے
مشابہ ہوتی ہیں۔ اسی صفت کی بنا پر ہم ہوا کو شے سمجھتے ہیں، اگرچہ
اس میں نہ رنگ ہوتا ہے نہ شکل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں سایہ
جس میں رنگ بھی ہوتا ہے، اور شکل بھی، لاشے کا نمونہ ہے۔ یہ جزو تو
ناقابلِ تغیر ہوتا ہے، حالانکہ دوسری صفات غائب ہو جاتی ہیں، یا متغیر
چنانچہ شکل بدل جاتی ہے، روشنی کے غائب ہو جانے سے رنگ
اڑ جاتا ہے، ہوا کے رک جانے سے بواور آواز منقطع ہو جاتی ہیں۔
رنگ، حرارت، آواز اور بو کی صفات ہمارے لئے بلحاظ شدت،
زیادہ ہو جاتی ہیں، اگر ہم اتنا آگے بڑھ جائیں، کہ ایک خاص مقام
پر کسی شے کو لمس کر لیں۔ اسی حرکت کے ساتھ اس کی بصری، یا ظاہر
جہاں بھی بڑھ جاتی ہے۔ لمس کرنے کے وقت ایک غیر متغیر سی جہاں
مستقر ہو جاتی ہے، حالانکہ دیگر صفات اور بصری جہاں متغیر ترین ہو چکی
ہیں۔ اس وقت اس چیز کی شکل، یا مقام، کو کوشش سے بدلتا پہلی مرتبہ
ممکن ہوتا ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اب ہم اس قابلِ لمس
ملا کو ان تمام صفات کا مستقر اور منبع سمجھنے لگتے ہیں، جو ہم اس میں
فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں مکان میں موجود ہونے والی چیز
جو ہر جہاں بن جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے، کہ لوگ نے اس
بات پر اور زیادہ زور نہ دیا، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ دیکھا رفت
کی طرح وہ بھی تسلیم کرتا تھا، کہ یہی واحد احساسی مقدمہ اولیٰ صفت
ہے بلکہ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہ کہا، کہ یہ "احساسی مقدمہ"
یکتا ہے اس وجہ سے، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہی واحد مقدمہ
ہے، جو موضوع اپنے آپ کو دیتا ہے یا کم از کم خود اپنی فعلیت سے
اپنے لئے مائل کرتا ہے۔ باقی کے حقیقی اجزائے ترکیبی جو ہر کے
صرف خواص، یا صفات، پہنچتے ہیں یعنی وہ کمالات ہوتی ہیں، جن
کہ ہم اس کے وجود کی توقع کرتے ہیں۔

اور اک کھبتیہ جزءِ اباذ حضاری ہو کے

۱۔ لیکن درکات کے متعلق ایک اور بات ہے جس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے اگر یہ جو تفصیلی بحث اس سے پیدا ہوتی ہے اس کو مجبوراً ملتوی کرنا پڑتا ہے لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ سادہ ترین درکات بھی نہ صرف موجودہ تجربہ بلکہ گزشتہ تجربات کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ بقول ہس برٹ سینسر ان کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے کچھ استحضاری۔ اس وجہ سے بالعموم کہا جاتا ہے کہ ہر اوراک میں حافظے اور تخیل دونوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں کہنا پڑتا ہے کہ یہ بیان صرف اس وقت تک تسلیم کیا جاسکتا ہے جب تک شکر حافظے اور تخیل کی اصطلاحات کے بہم معنی لئے جائیں۔ کتنے کے منہ میں خوراک کو دھڑکچہ کر پانی بھرتا ہے، لیکن ایک بلاخور کے منہ میں اس کے خیال ہی سے پانی بھرتا ہے۔ موسم بہار میں جب گلاب کا پھول دوبارہ پیدا ہوتا ہے تو ہم اس کی بو کو اتنے ہی یقین سے ساتھ شناخت کرتے ہیں جتنے کہ اس کے رنگ کی۔ لیکن جب یہ پھول غائب ہو جاتا ہے تو بہت کم لوگ اس کے بو کا احیا کر سکتے ہیں، اگرچہ اکثر اس کے رنگ کا کافی وضاحت کے ساتھ احیا کر لیتے ہیں۔ اسی طرح ہر شخص وہ متعدد مرکب ارادی حرکات کر سکتا ہے، جن کو صرف چند ہی ذہنا دوبارہ پیدا کر سکتے ہیں، یا جن کو فی الواقع صادر کئے بغیر بیان کر سکتے ہیں۔ اور نہ

۱۔ باب مقدمہ سند ۱۲۔ مصنف

۲۔ لیکن کسی رنگ دار چیز مثلاً رکابی کو دیکھ کر بھی اس کے منہ میں پانی بھرتا ہے، بشرطیکہ یہ رکابی خوراک کے ساتھ متلف ہو مصنف

صرف یہ کہ جو احیا اور اک کے لئے کفایت کرتا ہے وہ اس احیا کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے جو حافظہ یا یادداشت کے معنوں میں شامل ہوتا ہے، بلکہ جس طریقہ سے اجزاء ترکیبی ایک رک میں مجتمع ہوتے ہیں وہ بھی اس چیز سے اسی اختلاف رکھتا ہے جس کو حقیقی معنوں میں ”تلازم تصویات“ کہا جاسکتا ہے۔ اس فرق کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ ایک حقیقی شدہ تلواری کو دیکھ کر کس طرح ہمارے ذہن میں فوراً اس کی سختی، مہواری اور ٹھنڈک کے احساسات کا احیا ہوتا ہے، اور پھر یہ معلوم کرنا ہے کہ یہی رویت کس طرح ہمارے ذہن میں حقیقی کر، جنک وغیرہ کے خیالات پیدا کرتی ہے۔ درک اگرچہ مرکب ہوتا ہے، لیکن یہ ایک واحد کل ہوتا ہے اور عمل اور اک بھی واحد ہی ہوا کرتا ہے، لیکن جہاں حافظہ اور تخیل کی طرح ہماری توجہ ارادہ، یا غیر ارادہ، ایک استحضار کی طرف منتقل ہوتی ہے، وہاں یہ ظاہر ہے کہ توجہ کے یہ معروضات میسر ہوتے ہیں، اور ہماری توجہ ان میں سے ہر ایک کی طرف باری باری منتقل ہوتی ہے۔ ”تلازم“ کی اصطلاح صرف سو خرا الذکر کے لئے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ایک مرکب لفظ اور اک ہو، یا تصور، کے جزئی احضارات کے ارتباط کے لئے ”التفاف“ کی اصطلاح بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کو کھربارٹ نے ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا، اور اس وقت سے اکثر ناہرین نفسیات اس کو انہیں معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ جب ہم ایک نازنگی کو اپنے سامنے رکھا ہوا حریکے ہیں، تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ذائقہ یا اس کی بو مستحضر ہو رہی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو چھوتے ہیں، یا اس کو چمکتے ہیں، تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا رنگ مستحضر ہو رہا ہے۔ اس تمام مرکب کو اپنے موجودہ مقاصد کے لئے پہلی صورت میں

ضی خذ ب اور دوسری صورت میں حذ ب صی علامات سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک مرنی نازنگی کے خیال کو صی خذ ب اور لمبوس نازنگی کے خیال کو خذ ب صی سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ان علامات میں زیر کے نشان سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ دونوں صورتوں میں مختلف اجزاء غالب ہوتے ہیں۔ ابھی ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ (۱) جن اعمال سے تھام مرکب صی خذ ب یا خذ ب صی شعور میں آتا ہے وہ اس عمل سے مختلف ہوتے ہیں جس سے صی یا خذ ب اور ب صی کا اچھا ہوتا ہے یا یہ باقی رہتے ہیں۔ اور (۲) صی ب خذ بھی بھی بحیثیت استحضار وہ تمیز وجود نہیں رکھتے، جو وہ بحیثیت احضار رکھتے تھے یہ

۱۰ دیکھو اگلا باب بند ۲۲ ص ۲۲

بابِ مہتمم

تخیل، یا مثل

ارتسامات و تصورات کا فرق

دماغ قبل اس کے کہ اشیاء کا وجدان اتنا مکمل ہو جتنا کہ ہم نے اس کو ابھی بیان کیا ہے، تخیل، یا مثل کی ابتداء ہو چکی ہوتی ہے۔ حیات ذہنی کی اس اعلیٰ سطح پر غور کرنے کے لئے ہم کو پہلے ان دونوں میں تحلیل و تفریق کرنے، اور پھر ان میں سے اعلیٰ کی تدریجی ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

شروع میں ہم کو ارتسامات اور تصورات میں فرق معلوم کر لینا چاہئے جس کو آپ نے اپنے علیاتی تعصب کی وجہ سے نظر انداز کر دیا تھا، لیکن جس کو ہیوم نے اپنے مقالے کے سب سے پہلے صفحے پر جگہ دی۔ وہ شروع کرتا ہے کہ ”ذہن انسانی کے تمام اور اکات اپنے آپ کو دو قسموں میں تقسیم کر لیتے ہیں جن کو میں علی الترتیب ارتسامات و تصورات کہوں گا۔“ پھر وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں

سادہ بھی ہو سکتے ہیں اور مرکب بھی۔ ان دونوں میں فرق صرف اس قوت اور حدت کا ہے جس کے ساتھ وہ ذہن میں آتے ہیں اور ہمارے فکر یا شعور میں اپنا راستہ بناتے ہیں۔ اس خصوص میں ہر برٹن سینس نے ہیوم کی اندھا دھند تقلید کی ہے لیکن یہ بہت مشتبہ ہے کہ جو تفریق لاڈگی نے سادہ و مرکب میں کی ہے اس کو ارتسامات اور محدود ذہنوں میں تصورات و دونوں کے لئے استعمال کرنے میں ہیوم کہاں تک حق بجانب تھا۔ اپنے پہلے قول کہ یہ جتنا نمیز ہوتے ہیں کسی طرف سے انھیں بند کر کے وہ آئے جہاں کرکھتا ہے۔ ”سرخ“ کا جو تصور ہم اندھیرے میں قائم کرتے ہیں، اور سرخی کا وہ ارتسام جو روشنی میں حاصل ہوتا ہے، دونوں صرف بلحاظ درجہ مختلف ہوتے ہیں، نہ بلحاظ ماہیت جس بات کو وہ نظر انداز کر گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ پہلے کسی وقت ہم کو محض ارتسام جس کو ہم ”سرخ“ کہتے ہیں حاصل ہوا ہو، لیکن اب ہم صرف کسی سرخ شکل یا سرخ چیز کی مثال یا اس کا تصور رکھتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اب یہ سرخ اس صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے جس صورت میں کہ یہ کسی درک میں موجود تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ایک بے نظیر مشاہدہ کرنے والا اپنے نتائج کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: ”اکثر مرتبہ میں محض رنگوں کو بغیر اشیاء کے دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ اس صورت میں یہ تمام میدان بصارت پر پھیلے ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں سادہ یا منفرد، ارتسامات کے مقابلے میں کوئی تصورات یا مثالیں نہیں ہوتیں، اگرچہ ان کے منطقی تصورات ہوتے ہیں جو التفاف کہ درک کی ترقی کے أثناء میں ظہور پذیر ہوتا ہے، وہ مثال یا تصور میں صرف

لے سچی، سچے، مانٹر (G. H. Meyer) میں نے مانٹر کیلور، نباتات کے علاوہ اس کو بھی دہرانے کی کوشش کی ہے اور بظاہر سمجھ کو اس میں کامیابی بھی ہوئی لیکن یہ رنگ مثال کے مقابلے میں

احساس سے زیادہ شاہدیت رکھتا تھا اور مانٹر کا بھی جتنا یہی تجربہ تھا (صنف) لے Concept

جزوہ ناقص ہو سکتا ہے، لیکن اتنا ناقص نہیں ہو سکتا، کہ بارے پاس
اسی باقیات کا ایک بے ترتیب مجموعہ محض باقی رہ جائے۔ اس کے
برخلاف ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ تعمیری تخیل میں نئے اجتماعات
کے پیدا کرنے کے لئے ان استحضاری مرکبات کو تحویل کرنے کی ایک
نئی کوشش اکثر درکار ہوتی ہے، لیکن یہ مشتہ ہے کہ ایسے عمل کے
نتائج بھی درک کے اتہائی عناصر نہ تھے ہیں، یعنی یہ کہ بھی بھی
مدم صورت کے منفرد تسامات محض ہوتے ہیں۔

ہم نے اوپر کہا ہے کہ ہیوم کے نزدیک اولیٰ احضارات،
یا تسامات میں، بمقابلہ ثانوی احضارات یا تصورات شدت وحدت
ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کم دبش رنگیں عبارت کا اصلی
مفہوم کیا ہے؟ شدت کا مادہ فرق تو اس کا مطلب نہیں ہو سکتا،
کیونکہ ہم بہت ہی مدم احضارات اور تشالات میں آسانی تیز کر سکتے
ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے پریشان ہو جائیں۔ پھر ہم
اس قلیل ترین مدم وضاحت کو اسی قدر آسانی کے ساتھ تخیل میں لائیں گے،
جس قدر تیز ترین مدم وضاحت کو چاند کی چاندنی اور سورج کی روشنی
یا دوپہر اور صبح کے درمیان ہم شدت کے بہت سے مدارج معلوم کر سکتے
ہیں، لیکن جب یہ اطراف دکھائی دینے کے بجائے تخیل میں آتے ہیں،
تو سمجھ ان میں شدت کا کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اکثر اشخاص کا خیال
ہے، کہ وہ کسی آواز کے تدریجی اتار یا چڑھاؤ، یا کسی درد کی تدریجی کمی، کو
تخیل میں لائے ہوئے ہیں، لیکن ایسی صورت میں ایک واحد استحضار کی شدت
میں اتار چڑھاؤ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک مستحضر مرکب کا تغیر ہوتا ہے۔ اولیٰ
احضار میں اگر شدت کے تغیر کے ساتھ کیفیت کا تغیر نہیں ہوتا، خصوصاً
اس وقت جب شدت زیادہ ہو (کم از کم آلات حس کے عضلی تطابق کا

اسے استحضارات کی شدت کی بحث استہباری تحقیق کی محتاج ہے (مضامین)

تغیر ضرور ہوتا ہے اور ان عضوی احساسات کا تو ذکر ہی نہیں ہو۔ ان تغیرات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اختلافات شدت کے مفروضہ محفل میں ان ہی لوازم میں سے بعض، یا تمام، کا اختصار ہوتا ہے اور کس۔ پھر اوہام کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے کہ یہ غیر معمولی طور پر شدید مثالیں ہوتے ہیں اور یہ مثالیں محض شدت کی وجہ سے درکات مندرجہ کر لی جاتی ہیں۔ اس بیان کو اگرچہ بہت بڑے بڑے آدمیوں کی تائید حاصل ہے، لیکن یہ تقریباً یقیناً غلط ہے، اور اگر طبعی باتوں کو خارج کر دیا جاتا، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، تو یہ بیان عنایتاً وجود ہی میں نہ آتا نظر نہ دیکھا جائے تو اوہام میں بھی درکات کی طرح، ایک جزو اولیٰ اختصار کا ہوتا ہے۔ یہ اختصار نام نہاد موضوعی احساس کی صورت میں ہو، یا محفل دوران غن، یا افراز سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات کی صورت میں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محض شدت ارتسامات اور مثالیں میں تفریق کی بنا نہیں بن سکتی۔ غلبہ یہ ہے کہ "وقت" اور حد کے مفہوم میں ہیومر کے نزدیک شدت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل تھا۔ اور زمانہ حال کے ماہرین نفسیات ان اختصارات کی شدت اور حد، تاثیر یا عجائبت میں فرق کرتے ہیں جو بقول ہیومر ہمارے شعور میں داخل ہوتے ہیں لیکن ہمارے تجربے میں عجیب تصورات بھی آتے ہیں، اور ایسے عجیب احساسات بھی جو بالضرورت شدید نہیں ہوتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خصوصیت موخر الذکر حالت میں عام تر ہوتی ہے۔

جس اعلیٰ ثبات و قیام کا ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں، وہ درکات

Hallucinations لہ

لہ منہلہ اور بڑے آدمیوں کے خود ہیوم اس کا موبہ ہے (مصنف)

لہ Secretion باب ششم بند،

کی شاید مستقل تر اور قطعی تر خصوصیت ہے۔ مثالاً میں نہ صرف ستمبر سیلان
 دو دوران رہتا ہے، بلکہ جب جم ان کو بجبر روکنے کی کوشش کرتے ہیں،
 اس وقت بھی وہ بلحاظ تواضع و مکمل برابر بدلتی رہتی ہیں۔ درکات میں
 یہ ستمبر سیلان اور ارتعاش نہیں ہوتا۔ پھر کسی خاص وقت میں جوار تسلا
 شعور میں داخل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے بے نیاز اور آزاد
 ہوتے ہیں، اور ان ارتعاشات یا مثالاً سے بھی ان کو کوئی تعلق نہیں ہوتا،
 جو کچھ مدت قبل ہمارے شعور میں آئی تھیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ بے نیازی
 و آزادی صرف بلحاظ ترتیب و نوعیت ہوتی ہے نہ کیفیت۔ توجہ کے
 اس حصے کے جوان کے نصیب ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی
 ایک چیز پر توجہ جانے کے لئے ہم کو اور چیزوں کو توجہ سے خارج کرنا
 پڑتا ہے۔ نہ سزا ہو سکتا ہے کہ مثالاً، ارتعاشات کو خارج کر کے،
 ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیں، جس طرح کہ پہلا ارتسام دوسرے
 کو خارج کر کے توجہ کا اجارہ دار بن سکتا ہے، لیکن جب یہ توجہ فی الواقع
 میسر آجاتی ہے، تو ایک مدغم ارتسام میں بھی وہ ثبات اور تعین ہو جاتا
 ہے، جو ایک صاف تصور میں نہیں ہوتا۔ اس تعین اور بے نیازی کی بنا
 اس مقامیت و تخریج میں ملتی ہے، جو ہر ادراک کے ساتھ ہوتی ہے،
 لیکن سوال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ صحیح ہے، تو جہاں یہ مثال معین طور
 پر مقیم ہوتی ہے، یا جہاں اس کی تخریج ہوتی ہے، وہاں ہم درک
 اور مثال کو گڈ گڈ کیوں نہیں کرتے؟ جواب یہ ہے کہ ہم گڈ گڈ اس وہ
 سے نہیں کرتے کہ ہمارے پاس ایک مخالف درک ہوتا ہے، جو اس
 مثال کو جھٹلاتا ہے۔ جہاں یہ جھٹلانے والا درک نہیں ہوتا، مثلاً خواب
 میں، یا جہاں مثال کسی اور طریقے سے وہ ثبات حاصل کر لیتی ہے، جو
 ارتعاشات کے ساتھ مخصوص ہے، مثلاً وہم میں، وہاں ہم مثال و ارتسام
 کو فی الواقع گڈ گڈ کر دیتے ہیں۔ لیکن طبی حیات بیداری میں
 کھنا چاہئے کہ تمام احضاری سلسلہ مصروف اور کارفرما ہوتا ہے۔

ہم کو اپنے ذمی جسم ہونے، اور حواس سے محیط ہونے کا واضح شعور ہوتا ہے۔

ارتسام اور مثال کا یہ تضاد ایک اور گہرے سوال کی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی ہم اس کے امتیازی نشانات کی نہیں، بلکہ اس کے امکان کی تحقیق کر سکتے ہیں۔ اپنی آنکھیں پوری طرح کھول کر، اور حقیقی میدان بصارت و مسافینہ کو بخوبی دیکھتے ہوئے ہم اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک بالکل مختلف منظر لا سکتے ہیں۔ اپنے گرم اور نرم بستر پر لیٹے ہوئے، ہم اپنے کو باہر سرزمین میں چلتا ہوا تخیل کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا تو بے سود ہے، کہ یہ ایک فرق تو زمان کا ہے، یعنی جس شجرہ کا ادراک ہو رہا ہے، وہ تو زمانہ حال میں ہے، اور جو پسند تخیل میں ہے، وہ یا زمانہ ماضی کی ہے، یا مستقبل کی۔ یہ سچ ہے کہ مثالیت میں بعض زمانی علامات ایسی ہوتی ہیں، جن کے مطابق وہ ماضی، یا مستقبل کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، لیکن تخیل میں آنے کے وقت وہ زمانہ حال میں ہوتی ہیں، اور جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اگر کوئی جھٹلانے والے ارتسامات نہ ہوں، تو یہ حقیقی سمجھ لی جاتی ہیں۔ ہم آسمان کو ایک ہی وقت میں نیلا اور سرخ نہیں دیکھ سکتے، لیکن ابھی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے، کہ ہم کس طرح کر سکتے ہیں، کہ ادراک اس کا ایک رنگ میں ہو، اور تخیل میں یہ دو رنگ میں آئے؟ جب ہم میدان بصارت کو پاک وقت سرخ و نیلا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً اس طرح کہ ہمارے ایک آنکھ کے سامنے سرخ شیشہ ہو، اور دوسری کے سامنے نیلا، تو یا تو یہ دونوں رنگ مل جاتے ہیں، اور اس طرح ہم کو ارغوانی آسمان دکھائی دیتا ہے، یا پہلے ہم آسمان کو ایک رنگ کا

۱۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم سب میں دیکھیں گے، حال، ماضی و مستقبل کی تفریق ارتسام اور مثال کے تضاد کو فرض کرتی ہے (مضف)

دیکھتے ہیں اور پھر دوسرے رنگ کا۔ اب ارتسام اور مثال کے درمیان ان دونوں صورتوں میں سے کسی کے بھی واقع نہ ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا تعلق خواہ کچھ ہی ہو، مثالاً بہت مجموعی احضاری سلسلے سے علیحدہ ہوتی ہیں، اور ان کو ایسا شدہ ارتسامات کہنا کسی طرح بھی درست و مناسب نہیں ہو سکتا۔ یہ فرق ایک اور محسوسات سے بھی واضح ہوتا ہے، یعنی جب ہم دونوں صورتوں میں انتشار کے اثرات کا مقابلہ کرتے ہیں۔ پس کے احساس کی شدت میں زیادتی سے اس کی استدادیت میں زیادتی ہوتی ہے، عضلی تقویت کی زیادتی قریب قریب کے عضلات میں پھیل جاتی ہے، لیکن جب ایک خاص تصور واضح تر ہو جاتا ہے، تو شعور میں ایک ایسے متلازم تصور کا ایسا ہوتا ہے، جو ایک مختلف صنف ارتسامات سے کیفی تعلقات رکھتا ہے۔ چنانچہ تارکول کی بو سے ریلوے اسٹیشن کا خیال آتا ہے۔ چونکہ مثالیں اس طرح ارتسامات سے قریب ہوتی ہیں، لیکن ایک دوسری کے ساتھ اس طرح سلسل ہوتی ہیں، کہ ایک غیر منقطع سلسلہ بن جاتا ہے، لہذا ہم بشرط سہولت یہ سمجھنے کے مجبور ہیں، کہ مثالیں ایک ثانوی سلسلہ سے تعلق رکھتی ہیں، جو اس سلسلہ سے علیحدہ ہوتا ہے جس سے ”اصلی ارتسامات“ کو تعلق ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ ان کو اس طرح بیان کرنے میں بہت سہولت ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات کے برخلاف ارتسامات کے ساتھ ایسے لوازم نہیں ہوتے ہیں جن کے وجود کے مطابق خود ان کا وجود ہو، اور جن کی شدت پر خود ان کی شدت موقوف ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، ہر ارتسام بذات خود جاذب توجہ ہوتا ہے، اور اس طرح بعض اوقات پرانگی اور اضطراب کی سی حالت پیدا ہو جاتی ہے، سلسلہ تصورات میں ایسا بھی نہیں

ہوتا۔ بہتر سننے کے لئے ہم غور سے سنتے ہیں، بہتر دیکھنے کے لئے ہم نکھیں
 سٹاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں، بہتر بونکھنے کے لئے ہم اپنے نتھنے پھلاتے ہیں اور
 زور سے سانس لیتے ہیں۔ غرض تمام مخصوص جو اس کا یہی مال ہے۔
 ہر احساسی ارتسام اپنی بہتر وصولی کے لئے غنی حرکات پیدا کرتا ہے۔
 بعینہ اسی قسم کا انضباط مثال کے لئے ہوتا ہے۔ اس انضباط اور
 احساسی انضباط میں اسی قدر آسانی اور سرعت کے ساتھ تیز کی جاسکتی ہے جس قدر
 کہ وہ مختلف احساسی انضباطات میں۔ یہاں بھی ہم کو ان کا واضح ترین وقت
 اس وقت ہوتا ہے جب ہم مخصوص تصورات پر توجہ ارادہ جاتے ہیں
 بجائے اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس تمام سلسلے کا محض تماشائی
 بنا دیں۔ یاد کرنے، یا فکر کرنے، یا داعی کام کرنے میں جو زور پڑتا ہے
 وہ اسی مثالی انضباط کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ پھر دنیا بھر کے
 بے خبر ہو کر فکر کرنے والے، یا خواب بیداری میں مصروف ہر شخص کی
 ”غیر حاضر نگاہ“، اور واسطہ نتیجہ معلوم ہوتی ہے اس احساسی انضباط
 کے فقدان کا جو تصورات پر توجہ کے ارتکاز کا لازمہ ہوتا ہے۔
 لیکن اوصاف اس تمام فرق و علیحدگی کے ارتسامات اور مثالوں
 قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان کے
 درمیان دو یا تین نمایاں صورتیں ایسی ہیں، کہ ہم ایک سے دوسری کی
 طرف انتقال کو فرض کرنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ انتقال
 ہمارے مشاہدے میں نہیں آتا۔ ان درمیانی صورتوں میں سے پہلی تو بالعموم
 وہ فرض کی جاتی ہے جسے اکثر نفسیات کے تعلق سے غلطی سے ”ما بعدی“
 مثالوں میں ”تھاوت“ کہا جاتا ہے۔ ان کو ”ما بعدی احساسات“ کہنا زیادہ

اسے عضوی احساسات اگرچہ معنی ہوتا ہے لیکن اکثر تشریحی فیصیح مقام رکھنے کی بنا پر مثالوں سے پرکھنا چاہئے ہیں تاہم
 ان سے اس قسم کے تطابقات کی کوئی واضح شہادت ہم نہیں پہنچتی لیکن ادراکاتوں کے لحاظ سے ان میں
 اور مثالوں میں بہت نمایاں فرق ہوتا ہے یعنی اس لذت یا الم کے لحاظ سے جو اپنی اپنی اہلیت کی نسبت پیدا کرتے ہیں نہ صرف

مناسب ہو گا کیونکہ یہ نتیجہ ہوتی ہیں یا در (امیج کے غائب ہو جانے کے بعد اصلی محیطی تیج کی بقا کا یا در) اس مکان یا مرست کا، جو اس تیج کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے پہلی صورت میں تو وہ کیفی اصلی احساساتے مشابہ ہوتی ہیں، اور ”ایجابی“ کہلاتی ہیں۔ دوسری صورت میں وہ منجملہ کرتی ہیں، اور ”سلبی“ کہلاتی ہیں۔ اس دوسری صورت کی واضح مثالیں ہم کو صرف بصارت میں ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سلبی مابعدی احساسات کسی طرح بھی اصلی ارتساعات کے باطن احضارات نہیں کہے جاسکتے حقیقت میں یہ اس کیفیت کے احضارات ہوتے ہیں جو اصلی کیفیت کی ضد ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ”ایجابی“ مابعدی احساسات اصلی احساسات ہوتے ہیں، لیکن سجات زوالی پذیر نہیں طبیعی تیج کے بالکل ختم ہو جانے کے بعد اسی تدریجی زوال کے باعث مابعدی احساسات ارتساعات اور مثالوں کی درمیانی حیوتوں کے سلسلے میں جگہ پانے کے مستحق بنتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ ہے کہ درکات تو حرکات سے متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن مابعدی احساسات پر حرکات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں پھیریں تو وہ چراغ غائب ہو جاتا ہے جس کو ہم دیکھ رہے تھے، لیکن اس کا مابعدی احساس آنکھیں بالکل بند کر لینے کے بعد بھی اندھیرے میدان بصارت میں باقی رہتا ہے یہ حقیقت کہ حرکت ان کو دبا نہیں سکتی، اور یہ واقعہ کہ باوصف ان تمام باتوں کے ہم کو معلوم ہوتا رہتا ہے کہ ان کے احضار میں ہمارے آلات حس کی فعلیت کو داخل ہے مابعدی احساسات کو اولی اور ثانوی احضارات کی درمیانی صورت کی حیثیت سے نمیز کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ مابعدی احساسات غزشتہ درک یا اس کی مثال کے مقابلے میں زیادہ اولی ہوتا ہے۔ باصرہ ان دونوں صورتوں میں اشیاء کو ذہنی ابعاد ثلاثہ مکان ہی میں دیکھتا ہے لیکن مابعدی احساس میں ایسا نہیں ہوتا۔

سے مثال کے طور پر ہم فشنر (Fechner) کی ایک تعریف سے کچھ حصہ نقل کرتے ہیں،

پائی جاتی ہیں، جو مابعدی احساسات میں مفقود ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں
 متعین حرکات ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جس چیز سے جس کو بہت محدود
 مسنوں میں ادغام کئے ہیں، صرف اس بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ یہ
 ہر قسم کی موضوعی اثر آفرینی، یا ذہنی اشتعال سے آزاد ہوا کرتے ہیں۔
 آخری صورت وہ ہے جس کو فلکنہ "حافظی مثال" کہتے ہیں۔
 جتنا ہے، یا جس کو اولیٰ حافظی مثال کہنا زیادہ مناسب ہو گا۔ یہ خاص
 مثال کی سب سے پہلی صورت ہے۔ دروازے پر دنگ، گھڑی کے
 گھنٹے کی آواز، یا کسی دوست کے چہرے کی شناخت بعض اوقات کچھ دیر
 بعد ہو جاتی ہے۔ اس میں ان تمام ارتکابات کی باقی رہنے والی مثال ہمارے
 مدد کرتی ہے، حالانکہ بظاہر ہم نے اصلی ارتسام کی طرف اعتناء نہ
 کیا تھا۔ بصارت کی صورت میں اولیٰ حافظی مثال ہمیشہ اس طرح
 حاصل ہو جاتی ہے کہ ہم کچھ دیر تک کسی چیز پر نگاہ جما کر دیکھیں اور پھر
 آنکھیں بند کر لیں۔ اب کچھ دیر تک اس چیز کی نہایت واضح تصویر
 باقی رہتی ہے، اور ذرا توجہ اور کوشش سے بار بار پیدا کی جاسکتی ہے۔
 اس اعادے میں آنکھوں کو جلدی جلدی کھولنے اور بند کر دینا یا
 ان کو کسی طرح اچانک حرکت دینے سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس
 لحاظ سے اولیٰ حافظی مثال مابعدی احساس کے مشابہ ہوتی ہے مابعدی احساس کو بھی اس طرح بار بار
 پیدا کیا جاسکتا ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت یہ غائب ہو جاتا ہے۔ اس کے
 معلوم ہوتا ہے، کہ اولیٰ حافظی مثال کی وضاحت کا کچھ حصہ ایجابی مابعدی
 احساس کا نتیجہ ہوتا ہے، یا کم از کم اس سے اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے،
 کہ اس مثال کی بقا بھی کسی طرح حس پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن دراصل
 کے لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ مابعدی احساس تو صرف
 اس وقت بالضرورت پیدا ہوتا ہے، جب اصلی نتیجہ کی شدت اس
 پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اس کے بغیر یہ کسی طرح بھی ابھ

توجہ کے کسی عمل سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ مابعدی احساس صرف لمحے دو لمحے کے لئے ایجابی رہتا ہے، اور اس کے بعد سلبی بن جاتا ہے، اور اب اصلی درک کو باقی رکھنے کی بجائے یہ اس میں یاغ آتا ہے۔ اس کے برخلاف ادلی حاطلی تیشال، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہر قسم کی تیشال، اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے جو ارتسام کی طرف کی جاتی ہے۔ اگر یہ توجہ کافی ہو، تو گلے سے ہلکا ارتسام بھی روکا جاسکتا ہے، اور اس کے بغیر شدید ترین بھی حرف غلط کی طرح سٹ جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادلی حاطلی تیشال میں اتنی وضاحت اور شدت باقی رہتی ہے کہ جس کی وجہ سے دو طبیعی مظاہر کا نہایت صحت کے ساتھ مقابلہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ ان مظاہر میں سے ایک اس طرح ”یاد کیا“ جاتا ہے، اور دوسرا فی الواقع موجود ہوتا ہے اصلیت ہے، کیے صحیح تر طرز عمل ہے، بہ نسبت اس کے کہ دونوں پر ایک ساتھ غور کیا جائے۔ لیکن یہ صرف تھوڑی دیر کے لئے ممکن ہوتا ہے، موزان اور خطوط پر جو اختبارات دیکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ دس ثانیوں کے بعد بھی کافی زوال آچکتا ہے، اور سو ثانیوں کے بعد تو ادلی تیشال کی تمام خصوصیات امتیازی محو ہو جاتی ہیں۔

لہذا بہت مجموعی معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ خاص تیشال، اپنی قدیم ترین مکمل صورت میں، ایک ملی جلی پیداوار ہے۔ یہ حضار می سلسلہ میں تنیارات کے باقیات کے ہم معنی نہیں۔ یہ ان تنیارات کا ایک ممیز اثر ہے، لیکن یہ اثر شکل پذیر اس وقت ہوتا ہے، جب ان پر کچھ دیر کے لئے توجہ جمائی جائے صورت میں تو یہ درک ہوتی ہے، لیکن یہ اجاشدہ ارتسامات سے مرکب نہیں ہوتی، کیونکہ ارتسامات کے ضروری نشانات اس میں مفقود ہوتے ہیں حقیقی اور واقعی مکان میں اس کو جبکہ بھی نہیں دی جاتی۔ اس میں نہ تو وہ حرکی تطابقت ہوتا ہے، نہ حیثیت مسمیٰ، جو ارتسامات کے وصولی کے ساتھ ہوا کرتے

ہیں۔ یہ اپنے اصلی اجزاء ترکیبی کی شدت کا ایسا نہیں کرتی، بلکہ
 نسبت ان کی کیفیت اور ان کے التفاف کا احیا کرتی ہے جس چیز
 کو ہم اس کی وضاحت کتے ہیں، وہ بالذات شدت ہوتی ہے، لیکن
 یہ شدت جزو اور باواسطہ طور پر اصلی ارشام کی شدت سے ممکن ہوتی
 ہے۔ لیکن تصورات میں وضاحت کی دست نسبتہ محدود ہوتی ہے
 ان کی صورت میں جو چیز مختلف وضاحت کہلاتی ہے وہ دراصل اختلاف تیز و تہل ہوتی ہے جہاں ثبات
 ہوتا ہے، اور شدت کی زیادتی ہوتی ہے، مثلاً اوہام میں، دہاں جیسا کہ
 ہم پہلے کہ چکے ہیں، اولیٰ احضارات مرکب میں شامل فرض کئے جاسکتے
 ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ مثال احضاری سلسلہ، یا جیسا کہ اب کہا جاسکتا ہے،
 اولیٰ سلسلہ کے تغیرات سے آزاد ہو کر دہلیز کے شعور سے اوپر نمودار
 ہو جائے، یا اس کے نتیجے غائب ہو جائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ توجہ کی حرکات
 کے سبب ایک ثانوی سلسلہ کسی طریقہ سے قائم ہو چکا ہے، یا اولیٰ
 سلسلہ میں سے متفرق ہو چکا ہے۔ تاہم ان دونوں سلسلوں کا اصلی تعلق
 معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔ اولیٰ حلقی مثال کی صورت میں اگرچہ احضار
 کا خاتمہ نہیں ہوتا، تاہم ارشام کے خصوصی نشانات ختم ہو جاتے ہیں، یہاں تک
 کہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے میدان شعور میں بہت سی اولیٰ مثالیں باقی
 موجود ہوں، مثلاً اس حالت میں جب ہم غلطی کے بجائے چکنے کے ثبوت
 اس کے گھٹنوں کو گھٹتے ہیں، لیکن اگرچہ اس صورت میں مثالیں پہلے
 شروع میں احضاری سلسلہ ہی سے نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، تاہم ان کا
 عود کرنا (اور اسی عود کرنے کی ہی وجہ سے وہ تیز باز احضارات

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ درک سے مثال کی طرف ایک ثابت مستقل انتقال ہوتا ہے۔ اگر یہاں گنجائش
 ہوتی، تو اوہام کا مطالعہ ایک مخالف اور غیر معمولی کی توضیح کر سکتا تھا۔ ہماری مثالوں کے درکات
 میں انتقال سے کہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے اوہام اور اکا ایسے ہی ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ راز وہ کما
 پیدا کئے جاسکتے ہیں (مضف)

ہوتی ہیں) کبھی بھی ان حضرات سے براہ راست اور بالکلہ معین نہیں ہوتا، جو ان کو پسند کرنے والے حضرات کے مشابہ ہیں۔ اگر دوسرا ارتسام پہلے ارتسام کے بعینہ مشابہ ہوتا، تو یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتا، یا اس کی شناخت کر لی جاتی۔ یہ اس فردی یقین کی توجیہ نہیں کر سکتا، جو احساس شدہ مثال کے ساتھ مخصوص ہے، اور اسی کو ہم سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں اور نہ اس سے اس طرح کی مثال کے وجود ہی کی توجیہ ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو واحد باز احضار می عنصر اس سے تعلق رکھتا ہے وہ خود اس کے اپنے ادغام میں غل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ اولی حافظی تشاللات کے مذکورہ بالا سلسلہ میں شناختی کس طرح ممکن ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہوتی شعور کے ان بائیس اندہ متناقض میدانوں میں فرق اور اس فرق کے استقلال کی وجہ سے جن میں ان میں سے ہر ایک باری باری واقع ہوتی تھی۔ اگر پورا کاپورا میدان جس میں دوسرا ارتسام داخل ہوا تھا، پہلے ارتسام کے میدان کے بالکل مشابہ ہوتا، تو تمیز کی بنا کو معلوم کرنا ناممکن ہو جاتا۔

لیکن اگر اس طرح کا بعد میں آنے والا ارتسام اس وقت تک واقع نہیں ہوتا، جب تک کہ اولی حافظی تشال خود بالکل دلیری نہیں بن جاتی تو یہ تمیز باز احضار کس طرح ممکن ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے صرف اس وقت جب نیا ارتسام پرانے ارتسام کے باقیات میں محض عنصر ہی نہیں ہو جاتا، بلکہ جب یہ اس کی ذہنی حالت کے کافی حصہ کا جیسا بھی کرتا ہے، تاکہ اس کی مثال میں فردی تمیز و وضاحت پیدا ہو جائے حقیقی معنوں میں تلازم و تصور میں ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرات و استحضارات کے درمیانی تعلق کی تحقیق سے ہم اس تلازم کی عسام بحث پر پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس تسلسلی تحقیق کے بعد خود تصورات کی شکوین و ترقی کی تحقیق بہتر ہوگی۔

تمثل کی تکوین اور ترقی

(۲) اس سے تخیل اور تخیل سے عقل یہ ترتیب ہے حیات اور فطرت کی۔ اس وقت ہم کو اس ترقی کے پہلے درجہ کو معلوم کرنا ہے۔ بعض اوقات ہم اپنے آپ کو موجودہ ادراکات میں مشغول و اسہلک پاتے ہیں مثلاً اس وقت جب ہم کسی چیز کی حرکات و سکنات کو بنور دیکھ رہے ہوں بعض اوقات ہم کسی کی یا ذہنی قلوب کی تعمیر یا فکر میں محو ہوتے ہیں۔ ان حالتوں سے ہم حیات شاعرہ کی مین نمیز صورتیں اخذ کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں ہم اس چیز میں گہرا ہوتے ہیں جو موجود ہے دوسری میں اس میں جو بھی موجود تھی اور تیسری میں اس میں جو محض ممکن ہے۔ پھر پہلی صورت میں معین مکانی و زمانی سلسلہ ہوتا ہے اگرچہ زمانی سلسلہ صرف ”محسوس حال“ تک محدود رہتا ہے۔ دوسری صورت میں صرف معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے اور آخری صورت میں معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، نہ مکانی نہ زمانہ تحلیل حقیقت سے ادراک، حافظہ، تخیل یا عقل میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے۔ بچپن میں ادراک غالب ہوتا ہے اور بڑھاپے میں حافظہ، تخیل یا عقل میں نشا بہتیں ذہن میں آتی ہیں اور موجود ممکن الوجود کا تقابل صریح ہو جاتا ہے اور یہی منطقی مقابلے کی بنیاد بن جاتا ہے۔ تاہم جو ہم تخیل، تخیل کی زندگی میں بہت نمایاں حصہ لیتا ہے، قبل اس کے کہ ذاتی یا دواشتیوں روئنا ہوں، لہذا اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصورات شروع شروع میں معین حافظی تشالاست یا یادداشتوں کی صورت میں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف ادنی حیوانات کی گھر کو لوٹنے کی تمام نہاد

جہلت میں ہم کو بہاری اپنی ”یادداشتوں“ کے مقابلے میں سادہ تر مفرد یادداشتوں کی شہادت ملتی ہے۔

اس ترقی کا مطالعہ جس قدر محسوس اور اہم ہے، اسی قدر مشکل بھی ہے، لیکن اس وقت ہم تمام مشکلات کو قطعی طور پر حل کرنے کی امید نہیں کر سکتے جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے، سب سے بڑی وقت تو حافظہ، تلازم، اور تصور کی کسی بڑی بڑی اصطلاحات کے غیر تفصیل تضمن کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ان سب سے زیادہ اساسی چیز یعنی ”شکل“ ”پیشگی“ جس کو ہم نے خازنیت، تفریق اور تحلیل میں تحلیل کیا ہے، بعض اوقات اس طرح بیان کی جاتی ہے، گویا اس میں حافظی مثال اور ان مثالوں کا تلازم پہلے ہی سے شامل ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ مثالوں گزشتہ ارتسامات کے باقیات کے ہم معنی کر دی جاتی ہیں، اور پھر ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ یہ ان ارتسامات کی ”شبیہ“ ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایسا ہی جیسے کہ کہا جائے، کہ شام کی شفق دو پہر کی خیرہ کن روشنی کی بدھسم نقل بھی ہے، اور اس کی گزیر یا حکم بھی۔ بعد کے اعمال کو سادہ تر اور قدیم تر اعمال کے ہم معنی بنانے کی جو غلطی تلازمی نفسیات نے کی ہے، اس سے نہ صرف یہ کہ نفسیات غیر مناسب اور ناموزوں اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی، بلکہ حوالہ پر ہم غور کرنے والے ہیں، یعنی تصورات کی تکوین و ترقی، وہ بھی پوری طرح اور موثر طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اس سوال پر بحث ان عقاید کی بہترین ترویج مہیا کر گئی۔ ہم اس پر دو پہلوؤں سے غور کریں گے، جن کو ہم موضوعی اور معروضی کہہ سکتے ہیں۔ موضوعی پہلو میں ہم مختصر ان تغیرات کا ذکر کریں گے جو ترقی کا یہ عمل موضوع پر کرتا ہے۔ معروضی پہلو میں ہم ذرا تفصیل سے ساتھ ان خصوصیات کی تبیین کرنا پڑے گی، جو اس طرح پیدا ہونے والے احضاری آلات میں پیدا ہوتی ہیں۔ ہم پہلے موضوعی پہلو کو دیکھتے ہیں۔

ہم نے کہا ہے کہ تجربہ نام ہے تکرار مواقع و مسامحی کے سہارے
 علی واقفیت اور کتاب کا مرانی کا پہلے ہم نے اپنے آپ کو ایک نئے
 موقع و محل الف میں پایا۔ پھر کچھ تکرار و اعادے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ
 ہم اس موقع و محل کی شناخت کر گیتے ہیں یعنی یہ کہ یاد، مسامحی ہو جاتا
 ہے۔ اگر الف ایک مرکب حرکت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے اس کو
 کرنا مشکل ہوتا ہے لیکن بہت دفعہ کرنے کے بعد یہ بہت آسانی
 سے صادر ہو جاتی ہے لہذا ہم مانوسیت اور آسانی کو وہ خصائص سمجھتے
 ہیں جن کو اور اکات یا افعال تدریج کتاب کر سکتے ہیں، اور جن کی
 وجہ سے وہ اجنبیت یا وقت آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے، جو
 پہلے پہلے ان سب کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔ یہ کتابی خصوصیت ان کے
 ظاہر کی جا سکتی ہے لہذا الف شناخت کر لئے جانے کے بعد الف
 بن جاتا ہے۔ ہمارا پہلا مسئلہ یعنی اس تحقیق کا موضوعی پہلو یہ ہے
 کہ سجدہ اسکان اس دن کی اہستہ کی تعیین کی جائے بحیثیت اس کے
 کہ یہ ایک سلسلہ موقع و محل یا حرکت کی ایک صفت یا خصوصیت ہے جس
 پہلی قابل غور بات یہ ہے کہ جن تجربات میں یہ دن پایا جاتا ہے، وہ
 کسی قدر متنوع اور مختلف کیوں نہ ہوں، ہر صورت میں یہ بالضرورت
 ایک ہی ہوتا ہے لہذا ایک عام فرض کر سکتے ہیں کہ اس دن کا
 منہج شعور کے موضوعی اجزائے ترکیبی ہیں؟ اتنا تو یقینی ہے کہ مانوسیت
 اور آسانی محسوسیت سے قریبی تعلقات رکھتی ہیں۔ بد قسمتی سے کم از کم
 باوجودی النظر میں ان تعلقات میں بہت کچھ الجھاؤ نظر آتا ہے۔ اگرچہ
 مانوس سب سے ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے، تاہم مانوس آرام کی بھی
 کمی نہیں۔ اس کے علاوہ خاص حدود کے تجاوز ہونے کے بعد
 مانوس چیز غیر دھب بن جاتی ہے، بشرطیکہ یہ قطعی طور پر الم انگیز
 نہ ہو۔ اسی طرح آسان حرکت میکانیکی بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف
 غیر مانوس اشیاء اور مشکل حرکات میں اپنی مخصوص دلکشاں ہوتی ہیں،

لیکن یہ دلکشاں بھی خاص خاص حدود کے اندر اندر ہوتی ہیں، چنانچہ بالکل غیر مانوس چیز کے ہم دشمن ہوتے ہیں، اور خالص شکل حرکات سے ہم کو نفرت ہوتی ہے۔ پس اہم اس تنہا حسیت کو مستقل نہ کر سکتے سرشتیہ کہہ سکتے۔ یہ فی الواقع اس کا نتیجہ ہے۔ لیکن ہم یہ مان سکتے ہیں، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ موضوعی انتخاب اور دیکھی کے علیحدہ ہو کر درک، یا حرکت الف اس خصوصیت کا انتخاب کر ہی نہیں دیکھتا تھا یہ

عادت اور مشق کے عام واقعات کو ہم بالعموم گو یا موضوعی تعامل کی صورت میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے، اور مشق درجہ پیمیل کو پہنچاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مشق کے اثر کو موضوعی تغیر کی صورت میں متصور کیا جاتا ہے، نہ بہت سے ایک ہی جیسے احضارات کے لازم کی صورت میں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشق کے ذریعہ حاصل کی ہوئی مہارتوں میں اس قسم کے ایک ہی جیسے احضارات ہوتے ہی نہیں۔ نو آموز کی بے نیکی حرکات سے لے کر ماہر کی باتقاعدہ حرکات تک ہم کمال سے برابر قریب تر ہوتے جاتے ہیں، یعنی بے ڈھنگی اور بے طور حرکات آہستہ آہستہ نفیس اور منضبط حرکات میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ خود ان حرکات پر غور کرنے سے ہم کو آخری چابک دستی اور شروع کی بد اسلوبی اور بد سلیقگی میں مشابہت نظر نہیں آتی بلکہ ان کا فرق ہمارے سامنے آتا ہے۔ شروع میں وہ بات غائب تھی، جو مقدم الذکر کی خصوصیت ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ آخر میں موخر الذکر کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔ یا اگر ہم اس اثر کو

۱۔ دونوں اس رائے سے متفق نہیں (مضف)

۲۔ دیکھو کتاب مذہب باب دوم، باب سوم، بندہ ۱۲ اور ۲ (مضف)

۳۔ Function

لمحوظ رکھیں جو عضلات اور جوارح پر مشق کی وجہ سے پڑتا ہے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بدتریک بدلتے جاتے ہیں اور یہ کہ ان تغیرات کا بے انتہا زیادہ ہونا ممکنات سے ہے۔ جب ایک لوہار اپنا ڈاٹھ پھوڑا اٹھا کر لوہے پر مارتا ہے تو طبیعی حیثیت سے ہوسکتا ہے کہ ٹکام کی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہے۔ لیکن خود لوہار کے لئے یہ کام آسان ہے۔ اب اس کو اپنی کوشش نہیں کرنی پڑتی چہنچہ کہ وہ پہلے کرتا تھا یعنی اب اس کا تجربہ پہلے تجربہ کا محض اسادہ نہ تھا۔ آسانی اور قوت (یا وظیفہ) حقیقت میں ہم نفسی الفاظ ہیں، اگر آسانی، کامیابی، یا وظیفہ، یا بلا واسطہ نفسی استلزامات ہیں ساخت کی نمود ترقی تے، اور اگر ممکن ساخت ابتدائی ساخت پر فوقیت رکھتی ہے، تو کیا ہم یہی مکمل وظیفہ کے متعلق فرض نہیں کر سکتے؟ جس طرح کہ نئی ساختیں قدیم ساختوں کے مجموعے نہیں ہوتیں، اسی طرح نئے وظائف بھی قدیم وظائف کے مجموعات محض نہیں ہوتے۔ ہوسکتا ہے کہ کم مناسب وظائف تجربہ ہو کر کسی اور جگہ محفوظ ہو جائیں، لیکن کم از کم ان مناسب ترین وظائف میں شامل نہیں ہوتے، جو آخر وقت تک باقی رہتے ہیں۔

جلی، یا خلقی مہارت کی مثالوں پر غور کرنے سے بھی ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں گائے کا بچہ بدائش کے تھوڑی دیر بعد ہی بغیر کسی مشق و تکرار کے دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ لہذا فرض کیا جاسکتا ہے کہ گائے کا نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے مشق و آسانی کی وجہ سے رکھتا ہے، جو بلی کے بچے میں بہت سی آزمائشوں کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ذہن کی اساسی قابلیت خواہ کچھ ہی ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ ان میں سے خلقی قواعد بالعموم نتیجہ ہوتے ہیں اس آسانی کا جو مشق و تمرین کے بعد کتاب کی جاتی ہے، اور بعد کی نسلوں تک ورثہ منتقل ہوتی ہیں۔ انتقال کا یہ واقعہ ہماری موجودہ نفسیاتی تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لیکن اس کی وجہ سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہیں، کہ ایک عضو یہ خواہ کسی ذریعہ سے وجود

میں آیا ہوا، اس کے طبعی نفسیاتی مستلزمات بھی ہمیشہ اس میں موجود ہوں تھے، اور ان کا وجود کسی اور طریقے سے نہیں ہو سکتا۔ اگر مرغی کے نوزائیدہ بچے کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، تو اس کا تجربہ عجیب اور نیا ہو گا، لیکن اگر بطخ کا نوزائیدہ بچہ اس طرح پانی میں چھوڑا جائے تو اس کا پہلا تجربہ مانوسیت کا ہو گا۔ اگر مرغی کے بچے کے سجائے انسان کا ایسا بچہ ہو جس نے تیرنا نہیں سیکھا، اور بطخ کے بچہ کے سجائے انسان کا وہ بچہ ہو، جو تیرنا سیکھ چکا ہے، تو کیا یہی صورت پیدا نہ ہوگی؟ عام صورت میں یوں کہو، کہ اگر جبلتی قابلیت میں آسانی کی خصوصیت (جس کو ہم نے ن کہا ہے) کوئی لازمی سلسلہ نہیں، تو کیا ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ جہاں اس قسم کا سلسلہ آسانی کی لازمی شرط ہے، یعنی جہاں ایک کافی ترقی یافتہ موضوع اس آسانی کا اکتساب کرتا ہے، وہاں بھی یہ سلسلہ ن کے جوہر کا حصہ نہیں بنتا؟ جو شخص کہ نفسیات کے ساتھ شغف رکھتا ہے، وہ کسی کتاب مہارت کی ترقی کے مختلف مدارج کی تحلیل کر سکتا ہے اور بے یمنی اور نامناسب حرکات کے تدریجی حذف اور باقاعدہ اور مناسب حرکات کی تدریجی ترقی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ مشاہدات مہارت کے ہم معنی نہ ہوں گے، بلکہ یہ اس مہارت میں غالباً مانع آئیں گے۔ اس کی حالت بعینہ اس ماہر نباتیات کی سی ہوگی، جو کسی پودے کی نشو و نما کو دیکھنے کے لئے بار بار اس کو کھو دکھو دکر دیکھتا ہے، اور اس کی نشو و نما میں مارج ہوتا ہے۔ ماہر نباتیات صرف یہ کر سکتا ہے، کہ اس نشو و نما کے مختلف پہلوؤں کو احاطہ، تحریر میں لائے۔ بعینہ اسی طرح ماہر نفسیات بھی خود اپنے آپ میں کسی ایسی قابلیت اور صلاحیت کی تکوین و ترقی کو نگاہ میں رکھ سکتا ہے، جو معمر جن کتاب میں ہے ہو سکتا ہے، کہ یہ تمام یادداشتیں بالکل طبقاً ایک سلسلہ سلسلہ بن جائیں، اور یہ سلسلہ خود اس کمال کے ساتھ مختلف ہو جائے، جو آخر میں حاصل ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے، کہ ہم کو

اجتماع کرنی چاہئے کہ ہم ان دونوں کو گڈ نہ ذکر دیں۔
یہاں شاید کہا جائے گا کہ جو مانوسیت موت میں شامل ہوتی ہے وہ اس آسانی سے مختلف
ہوتی ہے جو حرکت میں داخل ہوتی ہے۔ کتابانی مہارت میں تو ہم کمال سے برابر
قریب ہوتے جاتے ہیں، لیکن کتابانی اور اک میں سے ہر رک شروع
سے آخر تک ایک ہی رہتی ہے۔ کسی کتاب مہارت کا عمل تو ایک ہی
جیسی حرکات کا سلسلہ نہیں ہوتا، لیکن چاند کے تمام ارتکانات جو مجھے حاصل
ہوتے ہیں، ایسا سلسلہ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک یہ معلوم ہے
آسانی اور مانوسیت کو الگ کرنے کی محنت کبھی صریحاً بیان نہیں کی گئی۔
تاہم ان دونوں پر جو مختلف بحث اکثر ماہرین نفسیات کرتے ہیں اس
پر علیحدگی مدلول ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعی نشے پر نہیں، بلکہ کسی فرد کے
اس اور اک پر غور کریں، اور ظاہر ہے کہ ہم کو ایسا ہی کرنا چاہئے،
تو یہ اور اک بھی ایک کتاب ثابت ہوتا ہے۔ اس میں بھی فعلیت
اور ترقی ہوتی ہے اور اس میں بھی نحو کی کتابت کی طرح تکمیل سے
تدریجی تقرب ہوتا ہے۔ اس میں بھی ماحت کے تفریق کی صورت میں
طبیعی مستلزم ہوتا ہے اور جس طرح کہ بعض مہارتیں خلقی ہوتی ہیں،
اسی طرح بعض وقوف بھی خلقی ہوتے ہیں۔ خرگوش کا بچہ پسہ اٹش ہی
کے وقت چوہوں کی طرف سے لاپرواہ اور گاجر کی طرف راغب ہوتا ہے۔
اور یہ دونوں بچے کہتے گواہ اپنے سامنے دیکھ کر چوہے ہو جاتے ہیں۔ اس
عمل کے موضوعی پہلو کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اس کی سرحد
پیداوار پر اس کے مفصل اثرات رفتہ رفتہ واضح ہونگے۔

خارجی پہلو سے ہم اس عمل پر مشاکلت یا بلا واسطہ شناخت کے
نام سے بحث کر چکے ہیں۔ وہاں ہم نے بیان کیا ہے کہ قدیم نفسیات
اس کو مشابہت نامہ تھا تلازم یا قسری تلازم کہتی ہے۔ ان دونوں عقائد کا
۱۔ فرگلس سپیلنگ نک اور دو مینس کے مضامین میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں (صفحہ
۲۔ باب ششم بند ۲، صفحہ ۱) ۳۔ باب ششم بند ۴ (صفحہ ۱)

اہم لحاظ سے ناقص ہے۔ ایک ناقابل افتراق کمپا دی تنازم میر
 نزدیک نامکن الوجود ہے۔ لیکن ناقابل افتراق ”ذہنی کمپا“ کی واحد
 خصوصیت امتیازی ہے بغیر نہ ہی حال عضوی نشو و بروز کا ہے اور
 عضوی نشو و بروز اور ذہنی نشو و بروز بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی
 ہے۔ بعض باتوں میں تو یہ دونوں ایک دوسرے کا جواب ہوتے ہیں،
 نشو و بروز ایک مسائل کل میں تفریق صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے چنانچہ
 ہم تفریق میں تجھانجھے کو نہیں پاسکتے۔ مل کے غیر منفک تلازم“ میں کی تمام
 صداقت (اور اس میں صداقت بہت زیادہ ہے) صرف اس وقت
 قابل فہم بنتی ہے جب اس کے ساتھ متعلق کیا جاتا ہے۔

لیکن اگرچہ مشاکلت ایک ہی سے تصورات کے سلسلہ (الف
 الف، الف، الف، الف) میں بحیثیت ”فوز امتزاج“ تحلیل نہیں کی جاتی
 تاہم یہ ایک ایسے الف بنیاد پر پیدا کر سکتی ہے جس کو عارضی طور پر
 تصور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ آخر میں حل کر تصور بن جاتا ہے۔ یہ کس طرح
 ہوتا ہے، اس کی تعیین ہمارا دوسرا سلسلہ یعنی ہماری تحقیق کا معروضی
 پہلو ہے۔ اب اس قسم کا تصور جو معروض بنکون میں ہے، نہ تو حقیقی
 معنوں میں حافظی مثال ہوتا ہے نہ ان معنوں میں تصور ہوتا ہے جو تفریق
 تحلیل یا فکریں اس اصطلاح کے لئے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے
 کہ اس میں وہ زمانی علائق غائب ہوتی ہیں جو الف، الف، الف
 وغیرہ میں (۱، ۲، ۳)، وغیرہ بندوں سے ظاہر کی جاتی ہیں۔ اس کے
 علاوہ یہ اس وقت تک کسی مثل سلسلہ کا جزو بھی نہیں بنا۔ دوسرا الفاظ
 میں یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان معین مکانی اور زمانی علامات سے
 محروم ہوتا ہے جو حقیقت یا واقعیت کا لازمہ ہوتی ہیں۔ کہنا چاہئے کہ
 یہ ابھی اجنبی سطح پر ہے۔ یہ درک بحیثیت مشاکل، پر مستزاد ہے، لیکن آہ

ان خود مختار تصور سے فروتر ہے۔ اس کے لئے ”مقید یا ضمنی تصور“ کی اصطلاح بہترین ہے۔ اس خام تصور کے موقوف علی اس درجہ کی واضح اور بین شہادت ہم کو نام نہاں و ”حافظی یا بعدی تمثال“ میں ملتی ہے۔ لیکن اس میں حافظہ کی کوئی خصوصیت نہیں ملتی، بجز اس کے کہ حافظہ کی اصطلاح محض خازنیت کے لئے استعمال کی جائے۔ مابعدی دھڑک کی اصطلاح اس کے لئے اور بھی کم قابل اعتراض ہوگی۔ یہ نام اور اس کا قدیم نام یعنی ”اولیٰ حافظی تمثال“ دونوں بل کر جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس کی انتہائی نوعیت کو واضح کرتے ہیں۔ یہ مابعدی درجہ صرف شے کی وجہ سے باقی رہتا ہے اور اس کا تشکیلی جیسا بھی نہیں ہو سکتا، اگرچہ کافی ترقی یافتہ ذہنوں میں یہ سمجھ دیر باقی رہ کر ایک دوسرے احساس کے ساتھ اس مقابلہ کی بنیاد بن سکتی ہے جو ویسیر، فیکو، وغیرہم کے اختبارات میں منکشف ہوتا ہے۔

قیاس غیر منفک تلازم کے مطابق یہ کہنا، کہ یہ خام تصور سمجھ شور می ہوتا ہے، کیونکہ یہ براہ راست تحلیل سے منکشف نہیں ہوتا۔ آدھی بات کہنا ہے۔ تاہم اس نقص سے قطع نظر کر لینے کے بعد درجہ کو اختصاری مرکب کہنا بہت زیادہ کہنا ہے، اگر اختصار ایک آزاد اور خود مختار تصور کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ پس درجہ کے اختصاری جزو کو ایک ”مقید“ یا متولد تصور کہنا، اس بنا پر کہ ایک خود مختار تصور کے درجہ تک اس کا ترقی کرنا ممکن ہے، سب سے زیادہ قرین صداقت ہے۔ اسی مفہوم کو بعض اوقات اس طرح ادا کیا جاتا ہے، کہ ”تمام وقوف در اصل باز و وقوف (شناخت) ہوتا ہے۔ جاننے اور“ پھر جاننے“

لیکن زمانہ حال کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے متقابل تمثالیں مابعدی درجہ تک نہاں نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ بالکل اس کا عضو نہیں تو بالکل جس چیز کو ہم ”اطلاقی ارتسام“ کہہ رہے ہیں وہ اس کا محکمہ کرتا ہے اور یہی ہو سکتا ہے کہ اس کو بالکل مانع کر دے۔ اطلاقی ارتسام کے لئے دیکھو باب چہارم بندہ (ج) (منصف)۔

سے پہنچے حقلہ تک اس کے لئے الف کی علامت مقرر کی ہے جو گویا بار الف کا مرضی پہلو ہے (منصف)۔

میں فرق بیان کر کے اس قول کا جواب دیا گیا ہے، اور اس کی عدم سبب۔
 منت کی کسی کتاب کی طرف رجوع کرنے سے خیال ہو سکتی ہے۔ اسی
 غرض سے یہ سوال بھی کیا جاتا ہے، کہ اس خیال کے مطابق جھلا وقوف
 کس طرح ممکن ہوتا ہے؟ یا مشاکلت کی غیر متین پسپائی سے کس طرح
 بچا جاسکتا ہے؟ ہم متین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں، کہ اس سے
 نہیں بچا جاسکتا۔ یہاں ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ تجربہ کی اطلاقی ابتداء تک
 ہماری رسائی نہیں ہو سکتی۔ مشاکلت مزید مشاکلت کی طرف اشارہ کرتی ہے،
 اور اس لئے تمام وقوف فرید وقوف ہے، اور ہم تسلیم ہے، کہ احساس
 محض ایک تجربہ ہے، اور یہ ایک حد کو مستحضر کرتا ہے جس تک ہم کبھی پہنچ ہی
 نہیں سکتے۔

بحالتِ محوین تصورات کی شہادت اس چیز میں بھی ملتی ہے، جسے
 ہم سچی، ایچ، لوٹس کی زبان میں "ماقبلی ادراک" کہتے ہیں۔ ہمارے
 روزمرہ التباسات میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ ہم ایک چیز کو
 حقیقی نارنگی سمجھتے ہیں، لیکن اچانک لگانے سے معلوم ہوتا ہے، کہ مٹی کی
 ہے حقیقت۔ یہ ہے، کہ تمام مرکب درکات میں ماقبلی ادراک شامل ہوتا ہے۔
 اس حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، کہ ایسے درکات حضاری استخراجی مرکبات
 میں قابلِ تحول ہیں۔ تاہم استخراجی عنصر اس وقت تک تصور نہیں بناؤ اور
 ہو سکتا ہے، کہ کبھی بھی نہ بنے۔ برف کو دیکھ کر اس کی ٹھنڈک کا احساس
 ہوتا ہے، اور جسے جوئے گوشت کی بو اس کے ذائقہ کی یاد دلاتی ہے اس
 قسم کے ماقبلی درکات آزاد تصور سے بعینہ اسی طرح مختلف ہوتے ہیں،
 جس طرح مابعدی درکات۔ سو خال ذکر سے ہوتے ہیں۔ یہ اس وقت تک
 جس کی قید میں ہوتے ہیں، اور جس ہی کے بل پر باقی رہتے ہیں۔ پھر اس
 التفات کو نہ تو اس تلامذہ کے ہم معنی سمجھنا مناسب ہے، جو حافظہ سے تعلق

Pre-perception ۱۵

Pre-percepts ۱۶

رکتا ہے نہ اس تلازم کے، جو شل کے لئے مخصوص ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں، کہ اتفاق اور تلازم اپنے اجزاء ترکیبی، یعنی متولد اور آزاد تصورات کی طرح یکو نیا سلسل ہوتے ہیں۔ اب چونکہ اور کی تکمیل کا تمام راستہ موضوعی غرض و دیکھی سے متین ہوتا اور باقی رہتا ہے، لہذا جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں شروع ہی سے اس کے ساتھ طلبی ہیجانات ہوتے ہیں۔ اس طرح جو مشاکلت موضوعی سمت میں مانوسیت اور ماقبلی اور پاک پیدا کرتی ہے، وہی طلبی سمت میں آسانی اور مقصد کا باعث ہوتی ہے۔ یہاں براہ راست یہ معلوم کر لینا کہ کیا کرنا چاہئے، بہترین شہادت ہے یہ معلوم کرنے کی، کہ وہ کون سی چیز ہے جس کے ساتھ یہ کرنا چاہئے۔ پروا نہ جب شمع پر گرتا ہے، تو اس کو یقیناً کوئی ماقبلی اور پاک شمع کی گرتی کا نہیں ہوتا، اور نہ اس کی یہ حرکت کسی مقصد کے تابع ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو ذہن نشیں کر لینے کے بعد اب ہم وہ طریقہ جو غالباً قدیم ترین ہے، معلوم کر سکتے ہیں جس سے مقید تصورات آزاد ہو سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ دائمی اور ممکن کا تعادل اور اس سطح کے تجربہ اور تمثلی سطح کے تجربہ کے فرق کے ہم معنی ہے۔ جو ذات کہ مقید ماذکر تجربہ تک محدود ہے، وہ ابھی تک اس فرق سے واقف نہیں ہوتی۔ یہ واقفیت احضارات کے تقریباً یکساں تعالیٰ سے نہیں، بلکہ تجربہ کے حاصل ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے، کہ محتاب مآذات جو قوفوں کی ہیں، لیکن ہم سب شروع شروع میں اناری ہوتے ہیں۔ صرف سی و خطائے ہم کو عقل آتی ہے۔ ایسی مثالیں کثیر الوقوع ہیں جن سے مانوسیت اور وثوق پیدا ہوتے ہیں لیکن عجائز تباین سے واعدار ہے اور ہمارے

اسی وجہ سے یہ قدیم رمل ارتعاشی تلازم (سٹائٹ) یا حیوانی تلازم (تجارت خرائط) کہلاتا ہے لیکن تلازم کی اصطلاح کو صرف مآذال ذکر مل تاک محدود کہنا ملازم سلوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف ایسی احضارات مرکبہ تیز و فرویت رکھتے ہیں جو تلازم کی اصطلاح میں تضمن ہیں۔ مقدم الذکر عمل کو اتفاق

فنی شدہ غرائم اُن امکانات کو منکشف کرتے ہیں، جن کے لئے ہم تیار نہ تھے۔ جس چیز کو ہم نوش سمجھتے ہیں، درنیش ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مال قیمت سمجھتے تھے، وہ وہم کو غیر معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح حقیقی واقعات ماقبلی اور اکات کو برطرف کرتے ہیں اور خیالی یا ممکن آخر کار حقیقی کے غیب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے تجربے کے بعد ایک نئے سوئے محل میں جہالت ساری ہوتی ہے اس کو ہم اپنے ترقی یافتہ تجربے کی زبان میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اگر یہ خیال ہے، تو میں بھاگتا ہوں، اور اگر یہ خرگوش ہے، تو میں اس پر چھٹتا ہوں۔ اس غیر مشتبہ ماقبلی درک کی بجائے جس سے ہمارے فتنہ میں پانی بھرتا ہے، سب متباداں امکانات آزاد تصورات کی صورت میں رونمایا ہوتے ہیں۔ عمل بھی توقف میں آجاتا ہے یعنی یہ کہ متبادل راستے بھی صرف تکمیل ہی میں سو ہو دہولے ہیں۔ یہ معلوم کرنا بہت آسان ہے کہ اس قسم کے مواقع پر آزاد تصور متبادل کے ال احسائی روابط کو کس طرح وصلہ کرتا ہے، جو ابھی تک نہیں اور ذہنی تصورات ہیں۔ وقوف میں بلا واسطہ مشاکلت، بلا واسطہ وقوف کے راستے سے مقابلہ کی طرف ترقی کرتی ہے۔ فعل میں بیجاتی فعل سے عمدی فعل کی طرف ترقی ہوتی ہے۔

لہذا ہمارا پہلا ترجمہ یہ ہے کہ ضمنی تصورات مشاکلت سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ اسی صورت میں ان مرکب درکات اور حکی تطابقات میں شامل ہوتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جس قدر زیادہ وہ اور انکی التفاف ہوتا ہے اسی قدر زیادہ احتمال ان ضمنی تصورات کا آزاد تصور انت کی صورت میں، ظاہر ہونے کا ہوتا ہے۔ جو ادنی حیوانات کہ حافظہ یا عقل کی علامات ظاہر نہیں کرتے۔ ان کے اور ان میں براہ راست التفاف بھی نہیں ہوتا۔ مچھلی دیکھتی ہے، سو سمجھتی ہے، وہ بانو کو محسوس کرتی ہے۔

چھتی ہے اور سنتی بھی ہے۔ لیکن صرف اس بناء پر ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ وہ کوئی ایسا درک بھی رکھتی ہے جس میں اس کے حواس خمسہ اسی طرح حصہ دار ہوتے ہیں جس طرح انسان میں نارنگی کے درک میں ہوا کرتے ہیں۔ اگر ارادی حرکات حیات نفسی کی علامت سمجھ لی جائیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مچھلی کے حواس منفرد اندکہ مجتہدا، اس کی حرکات کو پیدا کرتے ہیں اور یہی ان حرکات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ سٹائٹس کا خیال ہے کہ کتنا مچھلی اپنی خوراک کی تلاش صرف بو سے کرتی ہے، چنانچہ اگر اس کے ششی مراکز، یا اس کا سامنے کا دماغ جس میں یہ مراکز ہوتے ہیں ضائع کر دیا جائے، تو یہ بطور خود کھانا چھوڑ دیتی ہے۔ اس کے برخلاف کادری مچھلی اپنی آنکھ کی مدد سے خوراک حاصل کرتی ہے اور سامنے کے دماغ کے خارج کر دیئے جانے کے بعد تلاش خوراک میں کمی نہیں کرتی۔ اس کا درمیان دماغ جہاں سے کہ اعصاب بصری خارج ہوتے ہیں اس کی تمام عقل کا ستقر ہوتا ہے۔ بیٹس سین لکھتا ہے: ”ہیں شبہ نہیں کہ سول پچھلی بھی اشیاء کو اپنی طرف آتے ہوئے دیکھ لیتی ہے، کیونکہ اگر اس پر ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر کسی کیڑے کو تانگے میں باندھ کر اس کے سر کے بالکل اوپر لٹکایا جائے، تو یہ اس کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اگر یہ کیڑا اس کے جسم کے ساتھ لمس بھی کرتا ہے، تب بھی یہ اس کو نہیں بچھڑاتی، بلکہ انڈھوں کی طرح اتالا ب کی تہ میں اس کی تلاش کرتی رہتی ہے۔ اس کو اس کی موجودگی کا علم صرف بو سے ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان مچھلیوں کے تجربے میں کوئی ایسی شے معلوم نہیں ہوتی جس کی شکل سے اس کی بو کا اچھا ہوا یا بالکس۔ مچھلیوں میں حقیقی تصورات اور اس لئے فہم و فراست، کا فقدان سادہ درکات کو ایک شے کے مرکب درک کی صورت میں مجتمع کر کے کی اسی ناقابلیت کی طرف منسوب ہونا چاہئے۔ اعلیٰ حیوانات

کی فہم و فراست بھی ایسی "عساکر عقل" کے ہم معنی نہیں ہوتی، جس سے ایک بچہ "دوا اور دوا کو ملاتا ہے" "دوا اور دوا" خواہ کسی چیز کو ظاہر کرتے ہوئے۔ حیات میں مواقع اور معین افعال کے سلسلے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لکھنا سے جو حرکات ایک ساتھ کی جاتی ہیں، یا جن مواقع سے ایک وقت معاملہ پڑتا ہے، وہ بہت سے مکمل اور سببہ منفرد مکمل بن جاتے ہیں، اور یہ حرکات و مواقع مراکز توجہ کے متنوع مشمولات ہوتے ہیں۔ ان ہی کے گرد، اور ان سے قریبی تعلقات رکھتے ہوئے، آزاد تصورات، منتشر مجموعوں کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، انہیں آزاد تصورات کی وجہ سے وہ روشن وقفہ، اور فعل کی نظر اگرچی میں عقل کی وہ متلون چمک پیدا ہوتی ہے جو بہم کی موجودہ، عدم مقبولیت میں کبھی کبھی فراہم ہوتی ہے۔ چونکہ ہم اگلے حیوانات کو بھی عساکر مسائل تصورات کے بہرہ ور نہیں سمجھ سکتے، لہذا ہم ان کو مسائل حافظہ کے بھی محروم ہی سمجھیں گے، حقیقت یہ ہے کہ یہ امر بہت شبہ ہے کہ ماضی کی، بحیثیت ماضی، یادداشت ان میں کہاں تک ہوتی ہے۔ یہ ہوشہ ایک انتظاری حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر آزاد تصورات کبھی پیدا ہو سکتے ہیں، تو وہ ایسی ہی حالت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ ایک کتے کو انوس ہوتا ہے، کہ وہ اس کو گوشت کی وہ بولی نہیں ملی۔

لہذا ہمارا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ آزاد تصور (۱) ظہور کے وقت نہ تو (الف) کسی یادداشت میں قابل بیان مقام، مثلاً (ب) (ب)، رکھتا ہے نہ یہ (ب) بحیثیت ایک جنسی مثال "اسکائی تخصیصات" (ب) (ب) سے کوئی معین علاقہ رکھتا ہے۔ یہ فرید ترقیات ہی وہ مسائل ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں۔ یہاں دو سوالات پیدا ہوتے ہیں: ابتدائی اور خام (ب) سے ہم کس طرح (۱) حقیقی حافظی مثال (ب) (ب) (ب) اور (۲) مخصوص تصورات (ب) (ب) (ب) تک ترقی کرتے ہیں؟ لیکن پہلے ہم ایک مختصر تحلیل کریں گے، تاکہ ان دونوں سوالات کا

راستہ صاف ہو جائے۔ محض حفظ اور احیا کے مقابلے میں حقیقی مانتی
 ان لوازم کی طرف اشارہ کرتا ہے جو خط شدہ واقعے کو فردیت
 بخشتے ہیں، اور ان مقدمات پر دلالت کرتا ہے جو اس کے زمانی
 مقام کی تعیین کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ب یا ب یک مرکب
 کل ہے اور ایک سلسلے میں معین و مقرر مقام رکھتا ہے۔ اس کا اتفاق
 وہ اتفاق نہیں جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تمام تشاللات میں شامل
 ہوتا ہے۔ ب اور ب یک مرکبات ہیں، ب + ل + م + ن اور ب + ن
 (۱) تشاللات کے جہاں ب تو وہ واقعہ ہے جو یاد رکھا گیا ہے
 اور باقی ل + م، وغیرہ اس کے لوازم ہیں۔ اپنے روزمرہ کے تجربے
 میں ہم معلوم کرسکتے ہیں کہ غیر واضح، یا عام شناخت کی نگار کو پیدا نہیں کرسکتی،
 کیونکہ لوازم اس وقت تک غیر واضح ہیں اور یہ غیر واضح ہیں زیادہ تر اس وجہ
 سے کہ صدر احضار خود غیر واضح ہے۔ ہوسکتا ہے کہ میں ایک راہ گیر کو پہچان
 لوں کہ یہ جرمن ہے، لیکن اگر میں اس کے سر پر چوٹ کا نشان
 دیکھوں، تو مجھ کو وہ حادثہ یاد آسکتا ہے، یہاں اس نے یہ چوٹ
 کھائی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی مانتی سے قس ضروری
 یہ ہے کہ یہ صدر احضار ب، ان نشانات خصوصی کا اکتساب کر لے،
 جو اس سے پہلے اس میں موجود نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی
 بیان ہو چکا ہے، بچوں اور اعلیٰ حیوانات میں حقیقی مانتی کے وجود کو
 قبل از اد تصورات کے وجود کی کافی شہادت موجود ہے۔ لیکن یہ
 تصورات ان درکات کی طرح جن کے یہ قائم مقام ہیں، غیر واضح اور

۱۔ یہ ایک الگ سوال ہے کہ اس کے مقام کی تعیین کس طرح ہوتی ہے؟ ہم بعد میں بحث کریں گے۔

باب ہشتم، بند ۲۔ (مصنف)

۲۔ باب ہذا، بند ۱ (مصنف)

اور منفرد ہوتے ہیں۔ لیکن انہیں کسی بدولت سم زیادہ مخصوص صورتوں، ب، بٹ وغیرہ کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ اس ترقی میں تفرق اور مشابہت، نہ کہ تلازم، پیش پیش ہوتے ہیں۔ ایک چھوٹا بچہ سب مردوں کو "ابا" کہتا ہے۔ اسی طرح غلّ دماغ کی بعض مثالوں میں مریض "اپنی زس کو پہچان نہیں سکتا، وہ اس کو اپنی بیوی سمجھتا ہے" یہ پہلی صورت میں تو ب، بٹ، بٹ وغیرہ کی صورت میں متفرق ہوتا ہے، اگرچہ یہ ابھی تک منکشف نہیں ہوئے۔ دوسری صورت میں یہ پھر مدغم ہو چکے ہیں۔ ایک سنگ تراش کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک کرسی کی تصویر کھینچ سکتا تھا، اور خضر کے بت کو پہچان سکتا تھا، لیکن خود اپنی کرسی کی تصویر کھینچنا، یا خود اپنے اہتہ سے بنائے ہوئے بت کی شناخت کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ یہ اس قسم کی بازگشت کی ایک مثال ہے۔ انسان کے امراض ذہنی میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ ان ہی واقعات کی بنا پر ہیولنگس جیکسن نے ادنیٰ و اعلیٰ ادراک میں فرق کیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ غیر واضح "ادنیٰ" مثال (ب) جو باپ اور دیگر مردوں، بیوی اور زس کو کلاں بنا کرتی ہے، وہ بڑا یا نسا ہے جس سے "اعلیٰ" اور مخصوص تر مثال (بٹ) بٹ، وغیرہ پھوٹی ہیں۔ یہ نفسیاتی اور بالقوہ عمومیت ہے جو امتیازات و تفریقات پر مقدم ہوتی ہے، نہ کہ منطقی عمومیت، جو صرف اس کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔ میں نے اپنے ایک مضمون میں کہا ہے کہ اس موخر الذکر منطقی (یا علمیاتی) صورت کو سنگ علامت سے ظاہر کرنا چاہیے۔ یہ آزاد تصورات بٹ، بٹ وغیرہ سے "تفنیج" کی جاتی ہے، اور ان ہی آزاد تصورات میں تفیاتی ب، یا الف تقسیم ہو جاتا ہے لیکن بچہ جب

۱۔ Houghlings Jackson۔ اس میں زبان پیدا ہوتی ہے جس میں مختلف تنوع، اعادے، نفسیاتی ب کو آزاد کرتے ہیں اسی طرح زبان اس "تفنیج" مثال کو آزاد کرتی ہے جو ب، بٹ، بٹ، بٹ، بٹ، بٹ کے اراکین میں شامل ہوتی ہے۔ اس طرح کثرت میں وحدت روشن ہو جاتی ہے اور کثرت زیادہ نہیں دوام ہو جاتی ہے۔ اس میں کام میں کمان دونوں ہال میں لازم بالضرورت شامل ہوتا ہے خصوصاً اس وقت جب یہ شخص ایک واحد کی حدود سے تجاوز ہو جاتی ہے (مصنف)

حروف کو اعداد سے یا ایک حرف کو دوسرے سے تمیز کرنا سیکھنا ہے، یا عام صورت میں یوں کہو کہ جب بچہ اپنے اس کی تربیت کرنا شروع کرتا ہے، تو تفریق اور مشابہت ترقی کا ایک عمل بن جاتے ہیں۔ یہ عمل ویسا تمیزی عمل نہیں جیسا کہ ایک گھڑی بنانے میں ہوتا ہے۔ یہ وضاحت و تمیز کی مستقل زیادتی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے جس طرح کہ صبح کے وقت تمام اشیاء کی شکل بار بار واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ بچہ سیکھتا ہے کہ پہلی مرتبہ دیکھنے کے وقت بچہ بیلے کے پھول اور گلاب کے پھول، بلی اور خرگوش میں فرق نہ کر سکے۔ زیادہ غور سے دیکھنے کے بعد یہ فرق واضح ہوتا ہے، اور جب یہ فرق واضح ہو جاتا ہے تو زیر غور ورک زیادہ تمیز اور اس طرح زیادہ مرکب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے کہ اس وقت تک تلازمہ پیدا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ تلازمہ کی بدولت نفسیات میں بہت ترقی ہوتی ہے لیکن وقت آگیا ہے کہ اب اس کی قطعیت پر غصہ کیا جائے اور اس کی دست کو کم کیا جائے جس شخص پر کہ ہم یہاں تجویز کر رہے ہیں، وہ تلازمیت کے قدیم تائیدین کو تسلیم تھی۔ یہ لوگ بھی تلازمہ کی اصطلاح کو صرف ان تصورات کے لئے استعمال کرتے تھے، جو شروع میں تمیز اور آخر میں قابل انفصال ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس عمل کے تصورات ارتکابات میں سے پیدا ہوتے ہیں، اس کی توجیہ تلازمہ سے نہیں ہو سکتی، اور عرصہ تک تو اس توجیہ کی کوشش کی بھی نہیں گئی۔ لیکن تصورات کو احساسات کے باقیات سمجھنے سے اس توجیہ، اور ان تمام غلط فہمیوں کا راستہ صاف ہو گیا، جو اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اس بیان سے ہم اپنے مذکورہ بالا دو سوالات میں سے پہلے سوال کی طرف عود کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک سلسلہ یا دو داشت کس طرح شکل پذیر ہوتی ہے؟ اب ہم اس کی حکوین پر غور کرتے ہیں۔

تلازم اور حافظی سلسلہ

۳) ہم پہلے دیکھ چکے ہیں "تلازم" کے پختہ استعمال سے بہت بڑا غلط سمجھ پیدا ہوتا ہے اور اس غلط سمجھ میں "تلازم" کا لفظ استعمال کی اصطلاح کے پختہ استعمال سے اور زیادتی ہوئی ہے۔ اگر مثال عینیت کے ہم سننے سے جیسے کہ مشاکلت میں ہوتا ہے، تو جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں، ہمارے پاس ایک ایسا عمل ہے جو تلازم سے زیادہ اساسی ہے، اور جس کو تلازم فرض کرتا ہے۔ اگر اچھا کرنے والا احضار احیاء احضار سے صرف جزئی مشابہت رکھتا ہے تلازم کی نوعیت اس تلازم کی نوعیت سے مختلف معلوم نہیں ہوتی، جس میں ایک متعارف احضار دوسرے متعارف احضار کا احیاء کرتا ہے۔ پہلی صورت میں ج + ج + ح کا احیاء ج + ج + ح سے ہوتا ہے اور دوسری حالت میں ج + ج + ح کا احیاء ج + ج + ح سے ہوتا ہے۔ اب ذرا ہی غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ (ج + ح) + ج اور (ج + ح) + ج کی مشابہت ان کے اجزاء (ج + ح) کی عینیت سے علیحدہ ہو کر احیاء کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ مشابہت ایک حالت ذہنی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے (جس پر ہم تقریباً سمجھ کر رہے ہیں ج + ج + ح اور ج + ج + ح کا احیاء ہوجانے کے بعد شعور میں بیک وقت ہوتے ہیں اور پھر ان کا آپس میں مقابلہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر (ج + ح) اس سے قبل ہی کے ساتھ رہ چکا ہے اور اس وقت (ج + ح) + ج میں بھی موجود ہونے کی وجہ سے ج + ح کا احیاء کر رہے ہیں تو اس حد تک تلازم بدائشہ تلازم بالمقارنت ہے، باوجودیکہ احیاء کے مکمل ہوجانے کے

بعد جو حالت ذہن فوراً پیدا ہوتی ہے اس کو بین "چٹک" ثابت
 کہنا پسند کرتا تھا لیکن جہاں تک کہ محض احیا تو تعلق ہے ثابت
 یہاں اتنی ہی اہم ہے جتنی کہ ب + ج + ص سے ع + غ + ط
 کے ایسا میں جتنی ع + غ + ط جو یہاں بحیثیت احیا کرنے والے
 احضار کے کام کر رہا ہے، بدایت بھی بلحاظ زمانہ ب + ج + ص
 کے مقارن نہ تھا اور یہی وہ احضار ہے جس کا احیا ہو رہا ہے۔ اگر
 ع + غ + ط کے گزشتہ تجربات کے تمام اثرات محو کر دیے جائیں، تو
 احیا ناممکن ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں موجود الوقت ع + غ + ط
 اس گزشتہ تجربہ میں پہلے مشاکلت پیدا کی جاتی ہے، اور یہی
 گزشتہ تجربہ دراصل ب + ج + ص کا مقارن تھا، اور اس کے بعد
 ب + ج + ص کا استحضار ممکن ہوتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہی
 اور صرف یہی وہ ثابت ہے جو ب + ج + ص کی وجہ سے ب +
 ج + ص کے احیا کے وقت کام کرتی ہے۔

لہذا بحیثیت مجموعی ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ہم کو "من" قانون
 مقادیرت پر غور کرنا ہے۔ یہ قانون یہ ہے۔ اگر دو یا زائد ادلی احضار
 (۱) ایک وقت یا (۲) ایک دوسرے کے فوراً بعد واقع ہوں، تو وہ
 باہم اس طرح مختلط ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک
 دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا ثانوی احضارات کی صورت میں، احیا کرنے کی
 طرف مائل ہوتا ہے اور کثرت اجتماع کے ساتھ یہ میلان بھی قوی تر ہوتا
 ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ماہیت تلام کی تحقیق کی ہر کوشش بے ثمر ثابت
 ہوتی ہے۔ اگر یہ صحیح بھی ہے، تب بھی یہ ممکن ہے، کہ اس کو اس طرح
 بیان کیا جائے جس سے تحقیق سادہ ترین ہو جائے۔ اگر ہم سے ایسے احضار
 کو متصور کرنے کو کہا جاتا ہے، جو اسٹائمنز اور منفرد تھے، لیکن جو آخر میں
 باکر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ہم کو اس محکم ارتباط کی توجیہ کی
 ضرورت محسوس ہوتی ہے، کیونکہ نہ تو انفراد انفصال ہی واضح ہے

نہ روابط۔ انفرا و انفصال تو اس لئے واضح نہیں، کہ ہم دو احضارات کو منفرد و منفصل صرف اس طرح فرض کر سکتے ہیں، کہ ان کے درمیان میں کوئی اور احضار محال ہو، اور روابط اس لئے غیر واضح ہیں، کہ اگر یہ محض احضارات ہیں تو پھر وہی وقت پیدا ہوتی ہے لیکن اگر مقارنت کی اصطلاح کی بجائے ہم تسلسل کی اصطلاح استعمال کریں اور احضارات متلازمہ کو ایک نئے سلسلہ کے اجزاء سمجھیں، تو ایک اہم سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ نیا کل پہلے پہل کس طرح ممکن ہوا تھا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس فرعونہ تلازمہ بالمقارنت کی دو بڑی بڑی شاخوں پر غلیحہ غلیحہ غور کرنا چاہئے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مقارنت یا تو ہرمان احضارات میں ہوگی، یا ان میں جو ایک دوسرے کے فوراً بعد پیدا ہوتے ہیں۔ موخر الذکر صاف تر ہے، لہذا ہم اسی کو پہلے لیتے ہیں۔ احضارات متلازمہ کے سلسلہ اب ج ج ج..... مثلاً ایک لفظ کے مختلفہ میں حرکات حفظ کی ہوئی نظم کے الفاظ، یا حروف بھی، میں ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ ہر ایک احضار اپنے بعد کے احضار کا توجہ دے لے ایسا کرتا ہے، لیکن اپنے قبل کا اپنی جلدی احضار نہیں کرتا۔ یہ و اتمہ بت عام تو ضرور ہے، لیکن اس کی توجہ آسان نہیں ج ج ج کے ساتھ بھی متلازمہ ہے اور ج کے ساتھ بھی اور تلازمہ دونوں صورتوں میں بہت گہرا ہے۔ پھر کیا وجہ ہے، کہ یہ موخر الذکر کا ایسا کرتا ہے، نہ کہ مقدم الذکر کا ج ج کا ایسا کرتا ہے، لیکن ج ج کا ایسا کیوں نہیں کرتا؟ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ج ج، یا ج کا استحضار موقوف ہوتا ہے اس بات پر، کہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی ہو، اور اس لئے یہ کم از کم ایک لمحہ کے لئے شعور کے مرکز میں رہا ہو۔ اب ہم قیاس کر سکتے ہیں، کہ جس ترتیب میں ان کا ایسا ہوتا ہے، وہ اس ترتیب سے سہج ہوتی ہے جس میں ان کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی، کیونکہ توجہ کے بغیر تلازمہ ہو ہی نہیں سکتا۔

سال پہلے سے کہ کیا ہر زمانہ اشیا کا تلامذہ ان اشیا کے
 تلامذہ میں تحویل ہو سکتا ہے، جن کی طرف متعاقباً توجہ کی جاتی ہے؟ جب
 ہم ایک ایسے منظر کا احسا کر کے کی کوشش کرتے ہیں، جس کو ہم نے
 شرکت تھوڑی دیر کے لئے دیکھا تھا، تو ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس
 منظر کے صرف چند ہی اجزاء ہیں میں آتے ہیں۔ یعنی صرف وہ جن سے
 ہم خاص طور پر متاثر ہوئے تھے۔ باقی کے اجزاء مدغم اور دھندلے ہوتے ہیں۔
 یہ تمام منظر کبھی کبھی پورا کا پورا واضح اور صاف نہیں ہوتا۔ یا یوں کہو کہ
 اس کے مختلف اجزاء میں مساوی وضاحت یا حد وضاحت نہیں ہوتی۔ اگر ہم
 اسی منظر کو دوسری مرتبہ دیکھیں، تو ہماری نگاہ بعض ایسے اجزاء پر پڑتی
 ہے، جن کو ہم نے پہلی مرتبہ نہ دیکھا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ
 اس میں نہرت و جدت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم بار بار اس کو دیکھتے
 رہیں، تو تمام کا تمام سلسلہ ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے، یا یہ
 کہ ہم اس پورے سلسلے کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے
 بعد اس کا بحیثیت مجموعی ایک وقت اچھا ہو سکتا ہے۔ جاننے والے تو زمین
 تلامذہ کی بہترین توضیح کی ہے۔ وہ بھی تقریباً یہی کہتا ہے۔ چنانچہ اس کا
 قول ہے: ”جہاں تک کہ ذہن کو تعلق ہے، جتنی واقعہ تعاقب ہے، شرکت
 وجود ایک مصنوعی مال ہے، جو ذہنی تعاقبات کی ایک خاص صنف
 سے بنتا ہے۔“ لیکن اگرچہ ایسی مثالیں کم یا ب نہیں، جن میں اشیاء متلازمہ
 کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہوتی ہے، اور اگرچہ ہم سب کو بخوبی علم
 ہے، کہ متعدد اشیاء میں تلامذہ قائم کرنے کا واحد نہیں تو واضح ترین طریقہ
 ہے، کہ ان میں سے ہر ایک پر بار بار توجہ کی جائے، تاہم کوئی
 ایسی مثال شکل ہی پیش کی جاسکتی ہے، جس میں اشیاء متلازمہ کی طرف
 توجہ متعاقب نہ ہو سکتی۔ جو حقیقت یہ ہے، کہ اگر ہم کسی مجموعہ اشیاء پر
 ایک وقت توجہ مرکوز کرنے ہیں، تو یا تو اس مجموعے کے اجزاء میں پہلے
 ہی سے تلامذہ قائم ہو چکا ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ مجموعہ اس وقت تک نفسی سکھا

ہے میرا کل ہے۔ لہذا ہم مقارنت احضارات کی بجائے مسلسل توجہ کے
 استعمال اور ایک ایسے ٹانگوں کے سلسلے یا رشتے کا مظاہرہ کا ذکر کرنے کے مجاز
 ہیں جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اگرچہ ہمارے
 افعال توجہ میں زمانی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، تاہم وہ مثالیں بھی بہت
 اہم ہوتی ہیں جن میں وہ اشیاء بھی اسی طرح زماناً مرتب ہوتی ہیں جن
 کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ ہماری
 توجہ کی ترتیب معروضی ترتیب کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ جس سلسلہ کی طرف
 ہم توجہ کرتے ہیں وہ بھی اس دوہری مطابقت کی وجہ سے بہت زیادہ
 جلد اسی اور گہرے طور پر متلازم ہو جاتا ہے۔ ایسے سلسلوں میں ہماری عملی کچپی
 کے مد نظر اعلیت کے تعلق سے اس گہرے تلازم کی فضیلت ظاہر ہے۔
 لیکن زمانہ حال کے ماہرین نے تلازم کی اس تعاقبی نوعیت سے
 انکار کیا ہے اور اس کی ہمربانی نوعیت پر زور دیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ
 ہمربانیت اور تعاقب کے اس تقابل پر اتنا زور نہیں دیا جاسکتا کہ بقا
 بالکل خارج ہو جائے، اور تمام عمل ایک فوری واقعہ میں تحویل ہو جائے۔ پھر
 یہ کہنے کی بھی کوئی بنا نہیں، کہ جس چیز کا ہر زمانہ احضار ہوتا ہے اس کی
 طرف مقین اور مساوی توجہ کی جاتی ہے۔ واقعات کا فتویٰ اس کے خلاف
 ہے۔ تاہم اگرچہ ہم شعور میں سے عمل کے خیال کو خارج نہیں کر سکتے، لیکن ہم یہ
 کہہ سکتے ہیں کہ جن احضارات کی طرف بیک وقت توجہ کی جاتی ہے، وہ
 ایک نیا کل بن جاتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکب یا مخلوط ہو جاتے ہیں جہاں
 یہ ترکیب اولیٰ اور ابتدائی ہوتی ہے، وہاں یہ تشاللات تلازم کی طرف نہیں،
 بلکہ ایک ایسے درک کی تشکیل طرف رہنا ہوتی ہیں، جو آخر میں حل کو ایک
 آزاد تصور بن سکتا ہے، منتشر قبلی اور اک بعد میں اس کو آزادی دلا سکتا ہے۔
 اور یہی اس کے مشابہ، یا ناقص تصور کو بھی پیدا کر سکتا ہے، لیکن یہ ان

دونوں میں سے کسی کو بھی احساسی یا حرکی اجزاء ترکیبی کے ان متنوع و متعدد "تصورات" میں تحویل نہیں کر سکتا، جو اہر نفسیات کے لئے مانوس ہیں۔ یہ سکتا ہے کہ ان اجزاء ترکیبی میں سے بعض دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا اجسا کریں، لیکن یہ ایسا لازماً یا دوستوں، یا "افکار" کی صورت میں نہیں ہوتا، بلکہ ایک متحدہ سندہ اور اک میں متحدہ تصورات کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اور زیادہ پیچیدہ موقع، مثلاً کسی منظر یا عبارت کی غویوں پر غور و غوض میں ہم کس قسم کی ابتدائی ترکیب سے بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ یہ مواقع مانوس تو ہو جاتے ہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد ایسی صورتوں میں تفصیل و فروغ کی شرکت وجود ہم کو ان کو ایک خاص ترتیب میں دیکھنے سے آزاد کر دیتی ہے۔ یہ سکتا ہے کہ جب یہ مانویت حاصل ہو جاتی ہے، تو اس تمام سلسلہ کے غائب ہو جانے کے بعد بھی اس کے کسی جزو کے تخلیق ایسا کے باقی تمام کا تخلیق ایسا ہو جاتا ہے۔ اس نتیجہ کو بعض اوقات تجدید کہا جاتا ہے لیکن ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ جن تعاقبی تلازمات کی وجہ سے یہ تجدید ممکن ہوتی ہے، وہ مختلف تھے، نہ کہ ایک ہی ترتیب بہت سے اعادے۔

زمانہ حال میں مقارن تجربات کے تلازم اور مشابہ یا مخالف تجربات کے نام نہا و تلازم کو ملی الترتیب تلازم کی خارجی و داخلی صورتیں کہا جاتا ہے۔ یہ اپنی اصطلاح پر معنی ہے۔ قوانین کی بجائے صورتوں کا استمال اس قدیم خیال کے متروک ہو جانے پر دلالت کرتا ہے، کہ تلازم مقارن تجربات کہتے "التصاق" اور مشابہ تجربات کی "کشش" کا نتیجہ ہے۔ اس طرح ہمارے پاس صرف ایک جگہ رہ جاتی ہے، جہاں ہم تلازم کی علت کی تلاش کر سکتے ہیں، اور وہ عرضی توجہ ہے۔ اور ہم بلا غوث تردید کہہ سکتے ہیں، کہ یہی اور صرف یہی مناسب اور موجد علت ہے خارجی تلازم کی سلسلہ و صورتوں کی

۱۔ دیکھو باب ۱۱ (بند ۲، صنف ۱) کے Redintegration کے اس طرح یہ تجدید ممکن داخلی رشتہ سے نہیں بلکہ کہنا چاہئے، کہ ایک داخلی سلسلہ کے سلسلہ سے ملتی ہے۔ اس نے سلسلہ کو ہمیشگی بافت کر سکتے ہیں، اس وجہ سے کہ یہ باقی الوجود داخلی رشتہ کی جزئی تجدید یا اس کے جزئی محو کرنا نتیجہ ہوتا ہے (صنف ۱)

جن کو علی الترتیب ہمران و متعاقب کہا جاتا ہے لیکن یہ دونوں صورتیں یقیناً ہمرتبہ نہیں ہوتیں۔ اگر ہماری تخلیص ناقص نہیں، تو مقدم الذکر، جس کے لئے ہم اب بھی انتہاف کی حد درجی اصطلاح ہی استعمال کریں گے، تلازم کے ارکین نہیں، بلکہ تلازم کے لئے ایک رکن مہیا کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے اس تلازم کی صرف ایک صورت ہونی چاہئے، یعنی مرکزی توجہ کے متعاقب غمومات کی، اور اس کا نتیجہ بھی ایک ہی ہونا چاہئے، یعنی ابتدائی، یا اختصاری سلسلہ کے مقابلے میں اختصار، یا ماضی سلسلہ جس کے اجزاء مقدم الذکر میں سے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی و داخلی تلازم کی تفریق کی طرف توجہ کر لےئے، ایک غیر متعصب شخص فوراً معلوم کر لیتا ہے کہ ”داخلی تلازم“ ایک خلاف قیاس چیز ہے، کیونکہ خود تلازم کا اشارہ خارجیت کی طرف ہوتا ہے۔ پھر اور غائر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مشابہات یا مخالفت، میں من حیث ہی تلازم نہیں ہوتا، بلکہ اجزاء، تلازمہ میں مشابہت یا مخالفت ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ان تصورات میں مشابہت یا مخالفت ہوتی ہے، جو ماضی (یا تجربی) سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے متعارف ہو چکے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تجدید کی طرح مشابہتوں کا یہ نام نہ سادہ تلازم بھی، علی ذہنی امال کی ایک صنف سے تعلق رکھتا ہے جو خاص تلازم کو فرض کرتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو تلازم کی صرف اس صورت پر غور کرنا ہے جس میں دو متماز اولیٰ اعضا الف و ب، مثلاً بجلی کی چمک اور بادل کی گرج، مثلاً تلازم ہوتے ہیں اور یہ دونوں اعضا الف و ب جو ایک دوسرے کے فوراً بعد شعور کے مرکز میں آتے ہیں۔ اس طرح شعور میں آنے سے ان کی تشابہات الف و ب، مثلاً تلازم ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، توجہ میں اس طرح کی تجدید سے تجربی سلسلہ شاید اس کے لئے بہتر اصطلاح ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر کہیں گے یہ خاص ماضی کی گویا تیسرہ صنف ہے۔

آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک یا سلسلہ صورت پذیر ہوتا ہے جس میں احضار الف اور ب متعادل اجزا بن جاتے ہیں۔ ایک سلسلہ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کے کسی جزو کی شدت میں زیادتی سے قریب قریب کے اجزاء کا بھی شدید احضار ہوتا ہے۔ اس طرح الف اور ب جو دراصل مسلسل نہ تھے اب مسلسل ہو جاتے ہیں۔ لہذا اسی واقعہ سے ثانوی یا مافظی سلسلہ کی اصطلاح کا جو اذ ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کا استعمال استحضارات کے اس مسلسل سلسلہ پر اس نیت سے کیا جائے کہ اس سلسلہ اور اس اولیٰ یا احضاری سلسلہ میں فرق معلوم ہو سکے جس سے اس کے اجزا پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سلسلہ کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ یہ ان استحضارات کا سلسلہ ہے جو توجہ کی حرکات کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے اور توجہ کی یہ حرکات اولیٰ یا احضاری سلسلہ کے تفرقات سے باہر یا کہنا چاہئے کہ ان تفرقات کے اس حصہ سے باہر ہوتی ہیں، جو ابتدائی مافظی مثال سے تعلق رکھتا ہے۔ آخر میں چل کر توجہ کی یہ حرکات زیادہ تر کبھی یا غرض پر موقوف ہو جاتی ہیں، اگرچہ شروع شروع میں ان کی تسنیں غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔ ہماری تجویز یہ ہے کہ ان ہی کی طرف اس تسلسل کی تلاش کے لئے رجوع کرنا چاہئے جس سے مثالیں ان مقامی علامات سے علیحدہ جانے لیں۔ اس وجہ سے کہ الف کا وجود ب کا اجاگر ہے اگرچہ ب کا وجود فیاتی کا خاصہ الف سے بے نیاز تھا (مصنف)

سلسلہ دیکھو باب سوم بند ۲۔ تلازم اور توجہ کی سلسل حرکات مذکورہ وقت کو سمجھنے میں آسانی میں پیدا کرتی ہیں۔ ہماری مراد اس شکل سے ہے کہ ایک سلسلہ الف ب ج ح میں ب ج کا اجاگر ہے نہ کہ الف کا اتفاق، یا ارتباطاتی تشبہ اس وقت کی توجہ کے قابل نہیں۔ تلازم میں توجہ کی کارفرمائی سے اغماض کرنا، اور مافظی سلسلہ کو احکامات کے محض انضمام کا نتیجہ کہنا، انگریزی اور جرمن دونوں تلازمی نفسیات کا سب سے بڑا نقص ہے۔ سپنسر نے یہ دیکھنے کی کوشش کی تھی کہ تعلیمات نفسی اور حیات طبیعی میں فرق یہ ہے کہ مقدمہ اند کو میں صرف متعاقب تغیرات ہوتے ہیں اور مؤخر الذکر میں متعاقب اور ہمزمان دونوں۔ یہ پہلی شکل

کی وجہ سے محروم ہو جاتی ہیں، جو اُس وقت ان کے ساتھ تھیں، جب یہ درکات تھیں۔ اس کے بعد یہ مثالیں تقسیم کی جاتی ہیں، ان کی تخریج ہوتی ہے۔ اب چونکہ یہ متعاقب حرکات حافظی سلسلہ کے ایک استحضار اور دوسرے میں رابطہ پیدا کرتی ہیں، لہذا فرض کیا گیا ہے کہ ان ہی سے وہ پس منظر پیدا ہوتی ہے جس کو ہم ”زمانی علامات“ کہتے ہیں۔ ان کے وجود کی شہادت بھی عنقریب آسانی سے دی جا سکتی ہے، یہاں صرف کہنا کافی ہے، کہ یہ تقریباً سب کا سب ان واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ارادی توجہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقامی علامات کے خلاف زمانی علامات اساساً حرکتی ہوتی ہیں، نہ کہ احساسی۔ اور ارتسامات کے خلاف استحضار میں سے ہر ایک صرف ایک علامت رکھ سکتا ہے، جس کا سلسلہ مقامی علامات کے سلسلہ کے خلاف دوری اور مکمل نہیں بلکہ ہمیشہ آگے بڑھنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے میں ہم مقبولی دیر کے لئے یہ فرض کر رہے ہیں، کہ ”حافظی سلسلہ“ ایک واحد اور غیر منقطع سلسلہ ہوتا ہے۔ اس کے قریب قریب حالت ان غیر متدن اشخاص میں پائی جاتی ہے جن کی زندگی واقعات سے معرا ہوتی ہے، اور ان سے بھی زیادہ مجاہدین میں ملتی ہے، جو غور و فکر کر رہے نہیں ہوتے۔

اب ہم اپنے مذکورہ بالا سوالوں میں دوسرے کی طرف عود کر سکتے ہیں!

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: داخلی سلسلہ کی تشکیل میں توجہ کی کارفرمائی کی مزید شہادت ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم اس کے اس افسوس کوہ کریم اور اس کوہ کرنے کی وجہ سے جو وہ کہیں ترقی و تامل کی تین طبعی طبع ہوتی ہے (مصنف)

۱۔ دیکھو ضمیمہ اس باب کے خاتمہ پر (مصنف) ۲۔ دیکھو انکشاف باب بند ۲ (مصنف)
 ۳۔ یعنی یہ کہ داخلی سلسلوں کی ان بھواروں کے علاوہ جن کا بیان ہوا ہے (مصنف)
 ۴۔ دیکھو باب ”ذرا“ بند ۲ (مصنف)

ایک تمثیلی سلسلے کی تشکیل

(۴) مذکورہ بالا حقیقت کے باوجود اصلیت یہ ہے کہ حاکم فی سلسلہ میں دو لحاظ سے تغیر ہو سکتا ہے اور اس تغیر سے اس کی ساخت کافی تغیر ہو جاتی ہے (۱) اس کے اجزاء کی گریز پائی اور (۲) مشابہ واقع کی جزئی تکرار جس کی وجہ سے اس سلسلہ کی تکرار ہوتی ہے۔ پہلے کے متعلق تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہلیز شعور کے قریب ذہنی تشال کا جو زوال و غروب ہمارے مشابہ میں آتا ہے، وہ وہلیز کے گزر جانے کے بعد بھی تحت شعور میں جاری رہتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس قدر دیر کے بعد اس کا ایسا ہوتا ہے، اسی قدر درجہ، پستی اور کم کمل، یہ مثالیں بوقت ایسا ہوتی ہیں اور اسی قدر وقت کے ساتھ ان کا ایسا ہوتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ایک مرکب کے تمام اجزاء میں قابلیت جیسا مساوی نہیں ہوتی۔ ذائقے، بوئیں اور عضوی احساسات اگرچہ بحیثیت ارتسامات اتنے قوی ہوتے ہیں، کہ دیگر تشالوں کا احیا کریں، لیکن خود ان میں تمثیلی احیا کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں عضوی حرکات اگرچہ بلحاظ احیاء تمام اعضا میں سے شاید سریع ترین ہوتے ہیں، تاہم یہ اور اعضا کی اس قدر سرعت کے ساتھ احیا نہیں کرتے۔ لیکن انسانی فرج کی طرح یہاں بھی کمزوریاں نایاب نہیں۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ بعض اخصاں آوازوں کو بخوبی یاد رکھ سکتے ہیں، بعض رنگوں کو بعض فنکاروں کو، دوسری ذہنی تاہم باہمی یہ کہنا صحیح ہے، کہ سب سے زیادہ بااثر اور سب سے زیادہ سبب اعضا کی عمر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن زوال جو شروع شروع میں تقریباً ہر صورت میں نسبتاً

سب سے زیادہ ایسے اخصاں میں سمیہ (Audile) بصریہ (Visile) یا حرکتیہ (Motile) صنف کے کہلاتے ہیں۔ دیگر جیسے پرنسپلز آت مایکالوجی جلد دوم، صفحہ ۷۷ (صنف)

سریخ ہوتا ہے، دیر یا سویر حقیقی یا ظاہری نسیان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے حافظی سلسلہ کے بعض اجزاء اپنی شکل و شادیت کی وجہ سے کو کھو بیٹھتے ہیں، اور چونکہ ان کا کوئی مینز طور پر قابل شناخت مشمول نہیں ہوتا، لہذا یہ سکوا کر اس حیات کا مدغم اور کمزور استحضار ہو جاتے ہیں جس کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ یہی استحضار مثلاً یہ دکھانے کے لئے کافی ہے، کہ ہادی "قدیم ترین یادداشتیں" ہمارے پہلے تجربات کی نہیں ہوتیں، اور یہی ان شخصوں سے کہ جاتے ہیں، کہ محفوظ رکھتا ہے، اگرچہ وہ مسلسل معلوم ہوتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ عدم مسلسل کمی بھی اطلاقی نہیں ہو سکتا، کیونکہ خلائی نشان وہی کے لئے ہم کو کسی اور چیز کے استحضار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے مطلب یہ ہے، کہ نسیان اور استحضار کا فقدان ہم معنی الفاظ ہیں، اور استحضار کا فقدان نفسیاتی حیثیت سے انقطاع کا ہم معنی نہیں۔ اس لحاظ سے "نشہ و لف" کا اشمال استحضارات کے طلوع و غروب کے لئے بہت موزوں ہے۔ جب ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو یاد کرتے ہیں، یا کسی ایسے منظر کو اپنے ذہن میں لاتے ہیں، جو عرصہ ہوا کہ غیر مانوس ہو گیا تھا، تو واقعات اور دیگر خواص بتدریج منکشف ہوتے جاتے ہیں اور جب تک کہ ہم ان کی طرف توجہ کرتے ہیں اس وقت تک وہ ہمارے سامنے پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جب یہ واقعات نقش و نگار طاق نسیان ہو جاتے ہیں، تو فرض کیا جاسکتا ہے کہ اس کا بالکل مخالف عمل ہوتا ہے۔ اس عمل کو دھول کہتے ہیں۔

حافظی سلسلہ کے اجزاء کی تکرار سے اور بھی زیادہ اہم تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا اثر صرف یہی نہیں ہوتا، کہ اس طرح جیسے ابھی ہوئی خاص مثال، یا سلسلہ مثالوں کے زائل ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے، بلکہ اسی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ حافظی سلسلہ کا جزئی، اور کم و بیش کثیر الوقوع، معاودہ

اس کو ایک حد تک نئے سلسلہ میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے ہم نے مثلی سلسلہ یا "بافت" کا نام تجویز کیا ہے۔ یہ سلسلہ کے جو حصے یکسر ہوتے ہیں، وہ مضبوط ہو جاتے ہیں۔ اجن حصوں کی اس طرح ٹھکوار نہیں ہوتی، وہ کمزور ہو جاتے ہیں، اور یہ کمزوری انہیں کمزوری کے علاوہ ہوتی ہے، جو ذہنوں سے پیدا ہوتی ہے جس شخص نے بادشاہ کو صرف ایک مرتبہ دیکھا ہے، وہ کر ہی نہیں سکتا، کہ اس کے متعلق "فکر" کرے، اور ان دیگر عوارض حالات کا اپنے ذہن میں اچانہ کرے جن میں اس کے بادشاہ کو دیکھا تھا۔ لیکن جس شخص نے بادشاہ کو ہزاروں مختلف مواقع پر دیکھا ہے، اس کے لئے ان عوارض حالات کا اچانہ لازمی نہیں۔ اس کے لئے اس تمام مرکب کا مرکزی اختصار زیادہ مہم ہو جائے گا، اور باقی کے اور استحضارات ایک دوسرے کو توڑنے کی طرف مائل ہونگے، کہ ان میں سے اکثر میں تخالف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مرکزی استحضار کے ساتھ کسی عین عقوبی زمین کا ایسا نہ ہو گا۔ کہا گیا ہے کہ یہ مرکزی استحضار بھی کم و بیش عمومی ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یقینی ہے، کہ یہ بھی ڈانوا ڈول رہتا ہے، جتنی بھی تو ایک جزو زیادہ مہم ہو جاتا ہے، اور بھی دوسرا۔ اس طرح وہ چیز ناکشف ہوتی ہے جس کو ہم اس سے قبل الف، الف، الف وغیرہ میں تقسیم کر چکے ہیں۔ پھر یہ بھی اکثر کہا گیا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ہمارے نہایت گہرے دوستوں کی تصویر کم واضح ہوتی ہے، نسبت ان لوگوں کی تصویر کے جو کبھی

اس رشتہ و بافت کا تعادل Reihe اور Gewebe کی صوریاتی اصطلاحات سے ذہن میں آتا ہے۔ اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ حافظہ زمانی تسلسل کے خطہ تقسیم میں ترقی کرتا ہے، اور تسلسل سے منطقی اضافات کی بنا ہوا کرتا ہے (مضف)

۱۷ جنسی مثال کی اس "عمومیت" اور تصور (Concept) کی حقیقی کلیت میں فرق یہ ہے کہ تمام الہامی ٹھکوار کا انفعالی اور اتفاقی نتیجہ ہے اور مطلقاً ذکر میں اور فعلی مقابلہ کا (مضف) بلکہ دیکھو باب ۲۱ (مضف)

کبھی دکھائی دیتے ہیں، اور پھر یہ کہ ان لوگوں کی ایک تصویر ایک خاص انداز کی ہوتی ہے، مثلاً داعظ کی ”محراب و منبر“ اور سائیس کی گاڑی کے پیچھے بمقدمہ الذکر صورت میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موخر الذکر کے تینے مخصوص اختصارات کے ایک مجموعہ سے ایک ”جہنی مثال“

پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک کلی تصور (الف) الف الف وغیرہ مخصوص تصورات میں تقسیم ہوتا ہے اور پھر یہ ان ہی سے بنتا بھی ہے؟ اس طرح وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جس کو درست ”اولیٰ وقوف“ کا مسئلہ کہہ سکتے ہیں۔ ہیملٹن نے اس کی توضیح میں ایک طویل تقریر کی ہے اور اس تقریر کے شروع میں کہا ہے کہ ”یہ ایک عجیب و غریب مسئلہ ہے“ جس نے ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے تمام فلاسفہ کو مختلف مذاہب میں تقسیم کر رکھا ہے۔ سوال عام صورت میں یہ تھا، کہ نیچے کو پہلے خاص کا وقوف ہوتا ہے اور پھر وہ اس کی تقسیم کرتا ہے، یا یہ کہ پہلے اس کو عام کا وقوف ہوتا ہے اور بعد میں وہ اس کی تخصیص کرتا ہے، بعض مثلاً لاکس مقدمہ الذکر صورت کے قائل تھے اور بعض مثلاً لاکس تنازُد و بری صورت کے۔ ہم دونوں کو صحیح بھی کہہ سکتے ہیں اور غلط بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تمام مناظر لفظ ”عام“ کے ابہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو گیا تھا، اور اس کے متعلق اہم پہلے ضمناً کچھ لکھ چکے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ کچھ کی پہلی واقفیت خاص سے ہوتی ہے، لیکن اس کا اور اک اس قدر غیر واضح ہوتا ہے کہ اس کا پہلا آراء تصور الف، اسی عمل کی وجہ سے عام بن جاتا ہے جس سے اس کا علم خاص تر ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ایک طرف تو غیر متین خاص تصور الف، دوسری طرف الف، الف، الف، الف وغیرہ میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ان کے ساتھ ہی دوسری طرف

ان ہی میں سے اور ان ہی کی مدد سے، متعین جنسی الف پیدا ہوتا ہے۔ جو جب تک پہلے عام تھی، ان معنوں میں کہ یہ غیر واضح تھی، اب درحقیقت عام بن جاتی ہے، کیونکہ اب اس میں تفہیمات شناخت کی جاتی ہیں، جن کے فقدان کی وجہ سے یہ غیر واضح تھی۔ بالفاظ دیگر غیر واضح خاص حقیقی، یا بالقوۃ کلی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسن طرح ذہنوں اور تکرار کا مشترکہ اثر یہ ہوتا ہے کہ ایک عقلی بافت پیدا ہوتی ہے جو مافطو رشتہ سے مکمل کی جاتی ہے، لیکن جو لمحاظ طریفہ اس رشتہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ لوٹنبرے نے کہا ہے اس طرح واقعات حیات کی ترتیب کی یادداشت کی قوت اکثر زواں پذیر ہو جاتی ہے، اور ماہیت اشیاء پر جو عام تعلقات مبنی ہو گئے ہیں، ان کے ساتھ اس کی ذمہ داری میں زیادتی ہو جاتی ہے، مختصراً یہ کہ ہم کو عقلی یا ارادی، دست دلازمی کے لئے ایسا مواد مل جاتا ہے جو پہلے ہی سے کم و بیشیں قلم ہوتا ہے۔

تصورات کا تنازع

(۵) سیلان تصورات کبھی بھی غیر منقطع نہیں ہوتا، یہاں تک کہ خواب اور عالم محویت میں بھی اس میں برابر انقطاع و انحراف ہوتا رہتا ہے۔ اس کا تسلسل اگر ہوتا ہے، تو بہت تھوڑی دیر کے لئے، اور وہ کبھی کبھی۔ تاہم یہ معلوم کرنا مشکل نہیں کہ اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو اس کا راستہ اس راستہ سے مختلف ہوتا ہے جو تذکار سنی صورت میں یہ اختیار کرتا ہے، بشرطیکہ یہ قابل تذکر ہو۔ اس سیلان کی سرعت اور اس کے ثبات و استقلال کا اندازہ اس تھوڑی سے گوشش سے ہوتا ہے جو اس کا تقاب کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

لہٰذا وجہ سے اکثر قدیم ماہرین خیالات مثلاً براون، اس کو اس سرعت اتھال کی طرف

لیکن اگرچہ یہ خود اپنی فطرت کی وجہ سے ایجابی انقطاعات کی طرف
 اُلٹ نہیں جاتا، تاہم جن مقامات پر کمرزات قیامہ ہو کر ایک دوسرے
 کی کاسٹ کرتے ہیں، وہاں یہ نہیں نہیں نسبتہ بطی اسیر ہو جاتا ہے۔
 لیکن سیلان تصورات میں باہر کی طرف بھی ایجابی انقطاعات
 پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ انقطاعات نئے حضرات کی خارجی مداخلت
 ہی کا نتیجہ نہیں ہوتے، بلکہ داخلی یا ارادی مداخلت کا بھی نتیجہ ہوتے
 ہیں۔ اس قسم کی مداخلتوں کا ایک نتیجہ بے غن پر ہم کو یہاں
 بحث کرنا ہے۔ ہماری مراد ہر بارڈر کے الفاظ میں تصورات کے
 اس تنازع "یا" "ٹانخ" سے ہے، جو اس سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہم
 دیکھ چکے ہیں، کہ ہر بارڈر اور اس کے تابعین نے حضرات کو تو میں
 مان کر، اور ان قوتوں کے تقابل کے طریقوں کے کم و بیش غیر محفل
 مفروضات کی بناء پر نفس سکونیات و حرکیات مدون کرنے کی
 کوشش تھی۔ اب چونکہ ہماری قابلیت توجہ محدود ہے، اس لئے
 ہوتا ہے کہ نئے حضرات ہماری توجہ کو پرانے حضرات کی طرف سے
 بالکل ہٹا دیتے ہیں۔ اگر ہم توجہ کی اس غیر ارادی تقسیم کو حضرات
 کے درمیان کشمکش پر وال بھی سمجھیں، تب بھی یہ تنازع، جو مرکز شعور میں
 داخل ہو رہا ہے، ان حضرات کے تنازع سے مختلف ہوتا ہے۔
 جو پہلے ہی سے مرکز شعور میں موجود ہند ان دونوں میں سے کوئی

بقیہ حاشیہ منورہ گذشتہ منسوب کرتے ہیں جو تقریباً اتنا ہی حیرت انگیز ہے جتنا کہ خود بہ جاہلی
 فکر کی طرح سرچ "ہم معنی تمام برق کی طرح سرچ"۔ (مصنف)

۵۔ ہماری نفسیاتی معلومات کے چھپے پن کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات
 لازم کی مثالیں سمجھی جاتی ہیں۔ بین ان کو "فراہم لازم" کہتا ہے، جو تقریباً ویسی ہی اصطلاح
 ہے جیسی کہ "غور تجاذب" سٹریٹس (Sully) کی اصطلاح "تبادلہ لازم" اس کے پس منظر پر
 لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہاں لازم کی وجہ سے رکاوٹ اقل ہوتا ہے۔ یہ بذات خود تو لازم ہے، کوئی ایسی
 چیز تو لازم کا باعث ہو (مصنف)

ایک دوسرے کے ظہور کے بغیر تجربہ میں آسکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تاروں
بھرے آسمان کی طرف دیکھ رہے ہیں، تو ہم ٹھنڈک کی طرف سے غافل
رہ سکتے ہیں، اگرچہ جب ٹھنڈک محسوس ہونے لگتی ہے، تو ہم تسلیم کر لیتے
ہیں کہ صاف آسمان اور ٹھنڈک بجائے تباہی اور متفاد ہونے آئے
رابطہ علیت رکھتے ہیں۔ مرکز شعور میں داخل ہونے والے حضرات
کے تنازع، اور حضرات کے اس مخالف یا تباہی میں ہر بار میوں
نے غلط بحث کیا ہے، جو ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب یہ حضرات
مرکز شعور میں فی الواقع موجود ہوں۔ مقدم الذکر میں تو حضرات
کی صرف شدت اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر میں ہم کو
احضارات کی کیفیت اور ان کے شمول و منظوف سے زیادہ تر
تعلق ہوتا ہے۔ یہاں صرف مقدم الذکر ہی قابل ذکر ہے۔ وجہ اس کی
یہ ہے، کہ یہ تنحالف اس وقت پیدا ہوتا ہے جب مذکورہ بالا طریقوں سے
تشلی سلسلہ منقطع ہوتا ہے۔ بظاہر اور کوئی صورت اس کے پیدا ہونے
کی نہیں۔ اس میں کام نہیں ہو سکتا، کہ اولیٰ حضرات کے درمیان
اس قسم کا تنحالف نہیں ہوتا۔ یہاں قانون ناقابلیت ہم احضاری ایک ہی
مقامی علامت رکھنے والے متخالفات کے احضار میں مانع آتا ہے اور
کم از کم اس سطح پر ان متخالفات کے احضار میں تنازع نہیں ہوتا،
جن کی مقامی علامات مختلف ہیں۔ لیکن اگر تشلی عمل غیر منقطع ہے، تو
جس چیز کا احضار نہیں ہوا، اس کا اتحاضار بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ
سفید جشی اور مربع دائرے ہم کو خواب میں بھی نظر نہیں آتے۔ واقعہ
یہ ہے، کہ ہمارے خواب میں تعلیمات اگرچہ لغو اور عجیب و غریب
ہوتے ہیں، تاہم ان میں سرکھی تناقص نہیں ہوتا، ضمنی ہو تو ہو۔
لیکن تصورات اور درنگات کے درمیان حقیقی اور واقعی عدم
مطابقت اکثر ہوتی ہے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو حضرت اسحاق
کے اس فقرے میں ملتی ہے کہ ”آواز تو یعقوب کی ہے، لیکن ہاتھ یسہ۔“

کے ہیں۔ یہاں صرف ذہنی رکاوٹیں، بلکہ ایک واقعی تنازع بھی ہے۔
 مدرکہ آواز تو مقبوض کو پہنچواتی ہے، اور اسی کے ساتھ ساتھ باقی
 یسوع کو پہنچاتے ہیں۔ یسوع اور مقبوض کی مثالیں ذات خود مختلف ہیں،
 لیکن تنازع نہیں۔ پھر ایک ہی شخص کو جزا یعقوب اور جزا یسوع
 کی صورت میں شناخت کرنے میں کوئی زور بھی نہیں پڑتا۔ اس کی وجہ
 یہ ہے کہ ہمارے ذہن ہمارے اس وقت تک کوئی بلا واسطہ عدم
 مطابقت نہیں ہوتی، جب تک کہ ان میں سے ایک کو مثلاً آواز اور
 دوسری کو ہاتھوں سے غلط نہ ہو۔ لیکن ایک ہی ہاتھ، یا ایک
 آواز، ایک ہی وقت میں ہمارے ذہن میں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ اسی قسم کی عدم مطابقت
 درکات کی مداخلت کے بغیر بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کسی اسم یا کسی شکل
 کو حل کرنے، یا بالعموم عقلی فروق کو حذف کرنے میں ایسے تصورات
 ہوتے ہیں، جو بذات خود صرف منطقی حیثیت سے متخالف ہوتے ہیں۔
 لیکن ان میں نفسیاتی تخالف یا تنازع بھی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ان میں
 سے ہر ایک ایک ہی مرکب میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اس
 قسم کے تمام تنازعات میں احضارات کا باہمی تعلق اس تعلق کا بالکل
 ضد کہوتا ہے، جس پر مشابہت مبنی ہوتی ہے۔ سو خال ذکر صورت میں
 ہمارے پاس دو مکمل احضارات (ا + ب + لا اور ا + ب + سی) ہوتے ہیں۔
 ان میں بحیثیت مشابہ ہونے کے (ا + ب) مشترک
 ہوتا ہے۔ مقدم الذکر حالت میں ہمارے دو ناقص احضارات (لا
 اور سی) ہوتے ہیں بحیثیت تضاد ہونے کے یہ دونوں
 (ا + ب) میں سے ایک دوسرے کو قازح کرتے ہیں۔ قابل غور
 بات یہ ہے کہ یہ (ا + ب) مشابہت کے لئے بھی اتنا ہی لازمی ہے
 جتنا کہ تنازع کے لئے۔ لیکن ایک صورت میں تو یہ ایک منہی تصور
 ہوتا ہے اور منطقی حیثیت سے دو موضوعات پر تحصیل کیا جاسکتا
 ہے، اور دوسری صورت میں یہ ایک ناقص طور پر یقین فرو ہوتا ہے

(اور متخالف معمولات کا موضوع نہیں ہو سکتا) لا اور سی متنازع نہیں ہوتے، جب تک کہ یہ ب کا تکملہ نہ کریں۔ خانچہ سفید و سیاہ عدم المطابقت نہیں، اسوا ان حالتوں کے جہاں یہ ایک ہی چیز کی صفات ہوں۔ ان تنازعات میں سے اکثر، بلکہ کہنا چاہئے، کچھ تمام ان تنازعات جو منطقی لحاظ سے دیکھ میں کا امکان منطقی رشتہ کی تسکین میں ہوتا ہے، جو جنسی مثالاً، یا عام تصورات کی پیشگی بافت پیدا کرتی ہے، جس کو بیان کرنے کی ہرسم نے کوشش کی ہے۔

ضمیمہ

زمانی علامات

(۶) زمانی علامت کی اصطلاح لوٹنرے پستعار لی گئی ہے لیکن جن منوں اور جس قیاس میں کہ یہ یہاں استعمال ہوئی ہے، اس کی تمام ذمہ داری مصنف بذرا عائد ہوئی ہے۔ لیکن خود لوٹنرے اپنی اس تصنیف میں تلازمے متعلق ہر بار دھڑکے کے میکاچی نظرئے کی ترسیم کرتے ہوئے اس کی نسبت وہ خیال ظاہر کرتا ہے جو ہمارے مجوزہ خیال کے قریب قریب ہے اور جو ان منوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے جن کو ہم نے اختیار کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تلازمات صرف ان مخصوص ارتسامات ہی میں قائم نہیں ہوتے جن کو ہم منیل احضار کہتے ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک احضار عام ضروری مفہوم ج کے عارضی رنگ سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ہماری مراد اس رنگ سے ہے جو اس احضار کے مرکز شعور میں داخل ہونے کے وقت غالب ہوتا ہے۔

اس دخول سے ج متغیر ہو جاتا ہے۔ ایک نئے احضار الف کے آجانے سے ج پیدا ہوتا ہے ب کے آجانے سے ج، اور ج کے آجانے سے ج، گس کے نکلے ذرا۔ اس طرح سلسلہ ج ج ج ج وہ کلید بن جاتا ہے جس سے اب در کا اچھا ممکن ہوتا ہے۔ سلسلہ ج ج ج اور سلسلہ ت ت ت کی مشابہت بدیہی ہے۔ دونوں دو ذریعہ کبھی جاتے ہیں جس سے اب در میں تلازم قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر کا اشارہ تو عام ضروری مفہوم کی طرف ہوتا ہے اور موخر الذکر کا حرکات توجہ کی طرف یہاں کہا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں بیانات تشریح اور توضیح کے محتاج ہیں۔ اب اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ضروری مفہوم سے لوٹنے کی مراد محض انفعالیات نہ تھی، اور توجہ کا مطلب یہ کہ کہیں کہ اس میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن بغیر حسیات کے حیات یا تجربہ بحیثیت طلبی ہونے کے فعلیت اور حسیات، دونوں کو شامل ہے۔ پھر ایک ذات کی فعلیت اور اس کی حسیات مساوی طور پر احضارات یا معروضات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

جب لوٹنے سے اپنی بحث میں توجہ پر پہنچتا ہے، اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ ان ممنوں کے کس قدر قریب تھا۔ وہ متقدمین ماہرین نفسیات کا مخالف تھا۔ ان ماہرین کا خیال تھا کہ توجہ ایک حرکت پذیر روشنی ہے جو ذہن ان احضارات پر ڈالتا ہے جو اس کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن وہ اس بات میں ان سے متفق ہے کہ "توجہ ایک فعلیت ہے جو ذہن کی طرف سے ہوتی ہے۔۔۔۔۔ نہ ایک خاصیت جو احضارات میں بحیثیت احضارات ہوتی ہے۔ یہ موخر الذکر خیال ہر بار دھڑکا تھا۔ پھر لوٹنے سے توجہ اور تعلق پیدا کرنے والی

فعلیت کو ہم معنی سمجھتا ہے باوجود میں کہ اس فعلیت سے پیدا ہوتی ہے ان میں سے وہ "تغیر کے زمانی احضارات" کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ جس باب میں اس نے زمان پر بحث کی ہے اور جس میں پہلی مرتبہ اس نے زمانی علامت کی اصطلاح استعمال کی ہے اس میں اس نے عرض کیا ہے کہ مقررہ اعتراض کرتا ہے کہ "تغایر تسلسل کا التباس بھی شعور میں احضارات کے تسلسل و تغایر کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح الف کا ب میں ظاہر ہی انتقال بھی اس انتقال کے بغیر نہیں ہو سکتا، جو (ایسی صورتوں میں) الف احضار سے ب احضار کی طرف ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ اگر ب کا احضار فی الواقع الف کے احضار کے بعد آتا ہے تو احضارات کا تغیر بلاشبہ ہوتا ہے، لیکن اس کا تغیر کا احضار نہیں ہوتا۔ اس میں زمانی وقفہ ضرور ہو گا، لیکن کسی کو بھی اس وقفہ کا التباس (تک) نہ ہو گا۔ اس تغایر کے لئے جس میں ب بحیثیت مابعد کے معلوم ہوتا ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں احضارات ایک تعلق میں گونے والے عناصر کے ہر اں معروضات ہوں۔ یہ علم خود بالکل ناقابل تقسیم ہوتا ہے اور یہی ان دونوں احضارات کو ایک ناقابل تقسیم فعل کہی صورت میں مرکب کر دیتا ہے۔" بعینہ اسی طرح ہم بھی زمانی علامات تک پہنچتے ہیں۔ ہمارا بھی یہی خیال ہے کہ زمان کی وحدت اور حافظی رشتہ کے تسلسل کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے۔

باب ہشتم

تذکار توقع و رزمانی ادراک

تخیل اور حافظہ

(۱) حافظی سلسلے میں سے مثلی سلسلے کی تشکیل کی تعیین کی کوشش کے بعد اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں تخیل اور حافظے اور تخیل اور توقع میں کس طرح فرق کریں گے؟ اس فرق کو حافظے اور توقع میں یقین کے وجود اور محض تخیل میں اس کے عام وجود پر موقوف کرنا تو ظاہر ہے کہ غلط ہے، کیونکہ خود یقین اس فرق پر مبنی ہوتا ہے، نہ کہ یہ فرق اس یقین پر۔ لیکن ایک حقیقی اور برہمی فرق جس کو ہیوم نے بہت مدت قبل حافظے کے تعلق سے بیان کی تھا، یہ ہے کہ حافظے اور توقع میں تخیلات و تصورات کی ترتیب اور ان کا مقام متعین اور مستقل ہوتا ہے، برخلاف اس کے تخیل میں ان تصورات میں نقل مقام اور تغیر ہوتا ہے۔ ہمارے پاس فرض کرنے کے کافی وجوہ ہیں، کہ حافظے میں یہ ترتیب و مقام عام طور پر وہی ہوتے ہیں جو اصلی تجربے میں تھے۔ لیکن ہیوم کا یہ کہنا کہ ”حافظے ان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اور ان سے مختلف ہونے کی طاقت نہیں رکھتا“ اس کی سادہ لوحی بردال ہے۔ اس قسم کی مطابقت جو ہمہ خارج از بحث ہے، اور ہیوم نے بھی اپنے مطلب کے لئے اس کا اقرار کر لیا ہے اس لئے

اس وقت تک ہمارے پاس مثل کے عدم ثبات و عدم استقلال کے متعلقے میں حافظے کا ثبات و استقلال ہے۔ اس لحاظ سے جو چیز یاد کی جاتی ہے، یا جس چیز کی تاریخ کی جاتی ہے، وہ اس چیز سے مشابہ ہوتی ہے، جس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ نہ صرف یہ کہ از خود اور بے گون نہیں بدست، بلکہ یہ ذہن کی اس کوشش میں مزاحم بھی ہوتا ہے بلکہ اگر یہ خصوصیات سوچ و دہی، تو ہم یہ یقین کرنے کی طرف ال ہوتے ہیں کہ ہم کسی چیز کو یاد کر رہے ہیں، جس طرح کہ ان ہی مخصوصیات سے ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم ادراک کر رہے ہیں۔ دونوں صورتوں میں التباس ممکن ہوتا ہے۔ لیکن ترتیب و مقام کا یہ ثبات تذکار کی بنیاد بننے کے لئے کافی نہیں، بشرطیکہ ہم تذکار کی اصطلاح کو صحیح معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن یاد کرنے کی اصطلاح سے اکثر جاننے اور پہچاننے کے معنی بھی لئے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم کسی ایسی جگہ جاتے ہیں، جو کسی زمانے میں ہمارے لئے انوس محض، تو ہم کہتے ہیں کہ ”مجھے یہ جگہ خوب یاد ہے!“ ہمارا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ہم نے اس جگہ کو پہچان لیا ہے، اور اس پہچان سے بہت سے باتیں یاد آتی ہیں۔ حافظے میں شناخت شامل ہے، لیکن شناخت بحیثیت شناخت میں حافظہ شامل نہیں ہوتا، بشمول انسانی جس صورت میں کہ ہمارے بلا واسطہ مشاہدے میں آتا ہے، اس میں دلچسپ مواقع و مقامات کی محض شناخت بہت نا اور الو قوع ہے۔ یہاں نیا احضار قدیم احضار کے ساتھ مشاگل ہی نہیں کیا جاتا، بلکہ عوارض حالات کا ایک حاشیہ دوبارہ پیدا ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ موجودہ احضار سے لازماً مختلف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ فرض کرنے کی کوئی سند ہمارے پاس نہیں، کہ کسی گزشتہ میدان میں اس طرح کی تجدید ہمارے لئے کبھی بھی بالکل صفر ہوتی ہے، تاہم ہم محاذ ہیں، کہ اس کو بہت زیادہ مدغم اور غیر واضح سمجھیں، یہ مدغم ہیں اور عدم وضاحت وہاں بھی ہوتی ہے، کجہاں ذہنی ارتقا بہت کم ہوا ہے۔

اور رہاں بھی جہاں مختلف اور ناموافق عوارض حالات میں اس کی کثرت تکرار سے ایک پھیکا اور بے ہمہ منطقہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے علم کا بڑا حصہ موخر الذکر صورت کی مثال ہے ہم کو معلوم ہے کہ ”باد“ فارسی میں جینے کو کہتے ہیں اور ”مو“ بال کے لئے فارسی لفظ ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ ہمیں یہ دونوں باتیں یاد ہیں بشرطیکہ ”باد“ کے معنی ”ذہن میں باقی رہنے“ کے لئے جائیں۔ اب اگر کسی عبارت میں لفظ ”ماہ“ آئے گا، تو ہمارا ذہن فوراً جینے کی طرف منتقل ہو گا۔ لیکن ”مو“ سے نہ صرف بال کا خیال آئے گا، بلکہ دیوان غالب کا خیال بھی آئے گا، جہاں ہم ”موئے آتش دیدہ“ کی بندش میں اس سے پہلی مرتبہ روشناس ہوئے تھے۔ پہلی صورت میں تو شناخت کے سوا اور کچھ نہیں (اور ظاہر ہے کہ شناخت غارزیت پر موقوف ہوتی ہے) دوسری صورت میں شناخت میں اس وقت اور اس موقع کا خیال بھی ہے جہاں علم ہم کو حاصل ہوا تھا۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس حد تک کہ ہم کو علم ہے، ہم کہ ہم شناخت کر رہے ہیں، اس حد تک ہم سمجھتے ہیں، کہ ”یا دکرانا“ ممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جو کچھ کہ ہم جانتے ہیں، لازمی ہے کہ وہ پہلے حاصل ہو چکا ہو۔ یعنی شناخت جدت و ندرت کو خارج کرتی ہے۔ لیکن جس بات پر یہاں زور دیا مارا ہے وہ یہ ہے کہ واقعی تہ کا ز صرف اس وقت ہوتا ہے جب شناخت کے ساتھ حاطی سلسلے کے وہ اجزا ہوں جو اس چیز کے گزشتہ اخصار کے ساتھ مسلسل ہوں جس کی اب شناخت ہو رہی ہے۔

مختصر کہ ہم کہتے ہیں کہ (۱) جاننے اور یاد کرنے اور (۲) تخیل میں لائے میں فرق کا دار و مدار مقدم الذکر میں اجتماع کے استقلال و اتمام پر ہے، اور ان کے برخلاف موخر الذکر میں ان مثالوں کے وغول و خروج پڑ جو کم و بیش جنسی ہوتی ہیں بہذا پہلے اعمال بلحاظ نوعیت اور ادا کے بہت قریب ہیں اور بجا طور پر وقوف

کہلاتے ہیں۔ خود ان دونوں میں فرق کا مدار ”زمانی علامات“ کے وجود، یا عدم وجود پر ہے بلکہ جب ہم کسی چیز کو یاد کرتے ہیں، تو یہ زانی علامات ابھی اتنی صحیح و سالم ہوتی ہیں، کہ ان کی مدد سے اس چیز کا زمانہ اسی میں مقام دریافت کیا جاسکتا ہے۔ جو چیز کہ محض معلوم ہے اس میں اس قسم کی دریافت انہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی ہے کہ اس کے زانی روابط و علاقہ محو ہو جاتے ہیں، یا یہ کہ حافظی سلسلہ کی ہنگامہ جس کی وجہ سے مرکزی مجموعہ مرتب ہوا تھا، اس کے لمحہ روابط کو دبائے میں مد ہوتی ہے۔ ان فروق کے علاوہ وہ فرق بھی ہے جسے پہلے بیان کیا گیا ہے، اور یہ فرق صرف درجہ کا ہے نہ ہاری مراد یہ ہے کہ تذکار میں محض شناخت کے مقابلے میں گویا تفصیل زیادہ ہوتی ہے یعنی یہ کہ اصلی میدان شعور کے بہت سے مقارن لائق کا احیا ہوتا ہے لیکن خاص حافظہ کی دو خصوصیات یعنی (الف) ٹھوس پن، یا تفصیل اور (ب) زمانہ اسی میں مقام کا تعین، میں سے مؤخر الذکر کی اہمیت زیادہ ہے۔

بعض اوقات ان خصوصیات میں سے ایک تو ہوتی ہے لیکن دوسری بالکل غائب ہوتی ہے یا ہوتی ہے تو بہت کم۔ مثلاً ہو سکتا ہے، کہ کوئی مد منظر پر محم صورت میں ہمارے ذہن میں ہو، لیکن جیسے ہی یہ مد منظر، حافظی سلسلہ میں کوئی یقین مقام پالیتا ہے ویسے ہی ہمیں یقین آجاتا ہے کہ اس طرح کا کوئی تجربہ ہم کو کسی وقت ہوا تھا۔ اس کے برخلاف نام نہاں و اہتلاسات حافظہ میں بظن اوقات ایک موجودہ واقعہ کا خیال آتا ہے، جو کبھی پہلے ہوا تھا، اور جو اس موجودہ واقعہ کے بالکل مشابہ تھا، بعض لوگ تو اسی جگہ بسا پر بتا سکتے ہیں کہ آئندہ اور کیا کچھ ہونے والا ہے۔ اب چونکہ ہم استحضار کا زمانہ اسی میں کوئی مقام معلوم نہیں کر سکتے، لہذا ہذا بجائے اس یقین کے کہ یہ ہوا تھا، ہم کو ایک طرح کی گھبراہٹ سی ہوتی ہے، گویا

ہم پر تیسب کو پایا ہے اور ہم اپنے ذاتی تعلقات کو گم کر چکے ہیں بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خاص حافظہ میں گزشتہ اوقات کا ایسا شدہ حادثہ میں یا موصوفہ پر بحیثیت فاعل یا مفعول علیہ کے اختصار بھی شامل ہے۔ یہ انسان کے قدیم ترین تجربات کے سوا باقی تمام تجربات کے لئے صحیح ہے۔ پھر بھی اگرچہ یہ معلوم کرنا انسان ہے کہ شعور ذات کے ارتقا کے لئے حافظہ ضروری ہے لیکین اس کا معلوم بالکل واضح نہیں اور اس لئے اس کو فرض کرنے سے ہم بلا ضرورت ایک دور میں گم جا رہے تھے۔

توقع۔ ماضی حال مستقبل

توقع کو حافظہ سے بہت گہرا لگاؤ ہے۔ ایک استدلال ہے کہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ واقعہ پیش آنے والا ہے۔ اور اسی طرح ہم نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے۔ لیکن چونکہ ہم موخر الذکر صورت کو حافظہ نہیں کہتے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقدمہ الذکر قسم کی سبب واسطہ پیش بینی اور پس توقع میں فرق معلوم کر لیا جائے گا جو حافظہ سلسلے کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ وہ مرنے والا ہے اور اس لئے مختلف طرح کی تیاریاں کر سکتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ موت کا متوقع ہے۔ یہ توقع اس کو اس وقت ہو گئی جب اس کے ذہن میں خیالات کا ایک سلسلہ ہو یہ سلسلہ موت کے خیال پر ختم ہوتا ہوا اور گزشتہ تلازمات کا نتیجہ ہو، اور جس کا احیا اس وقت اس کے پتلا کر کے بصورت گزشتہ تجربہ احیا سے ہو رہا ہو۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اگر ایک ہی چیز کو بہت سے مختلف ماحولوں میں دیکھا جائے تو اس کو یاد کرنے میں وقت ہوتی ہے۔ بعینہ یہی حال توقع کا بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ولایت میں ایک انگریز اکثر بغیر چھتری کے مکتا ہے اور اس کو بارشیں آتی ہیں حالانکہ بارش اس کے لئے بہت ہی مسامحہ ہے۔

لے فلا جیسے دل میں ہے اس میں موضوع پر بہت دقیق اور مکمل بحث کی ہے (صنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ملک میں جو شخص کہ موسم کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کرتا، وہ اس کے متعاقب پہلوؤں کا احتضار نہیں کر سکتا لیکن ایک سلسلہ واقعات (بج ح ۵۰۰۰۰) جب اکثر ہمارے تجربے میں آچکا ہے، تو ہم (بج ح ۵۰۰۰۰) دوبارہ پیدا ہونے کے حوالے سے دوبارہ پیدا ہونے کی توقع کرتے ہیں بشرطیکہ ماضی سلسلہ اس وقت تک صحیح و سالم رہا ہو۔ یہ توقع ممکن ہے کہ شروع شروع میں خفیف ہو یعنی ایک میلان ہو جو رد کا جاسکتا ہے، لیکن اس سلسلہ کے گزشتہ ترتیب میں ہر اعادہ سے یہ قومی ہوتی جاتی ہے تا آنکہ اگر یہ پوری ہو جاتی ہے، اور سم و صو کا نہیں کھاتے، تو یہ یقینی اور جیسا کہ ہم اکثر کہا کرتے ہیں، ناقابل ضبط ہو جاتی ہے۔ لہذا توقع کی ایک صاف اور روشن مثال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم کو تجربہ متوقعہ کے مشابہ کوئی تجربہ بوضاحت یاد ہو، اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ کا کوئی رکن فی الواقع موجود ہو، جو گزشتہ تجربات کی وجہ سے مضبوطی کے ساتھ متلازم ہو چکا ہے۔ اس توقع کو تفکر سے فوراً رد کا جاسکتا ہے جس طرح کہ یہ واقعہ کے خلاف ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں جو ماہیت توقع کی تحقیق سے خارج ہیں۔

اگر ہم اپنی اس تحقیق کو دست دے کر اس میں حال ماضی و مستقبل کے فرق کی تحقیق کو شامل کر لیں گے، تو ہماری تحقیق بہت زیادہ مفید ہو جائے گی۔ پھر یہ تحقیق ہم کو زمان کے علم کے وسیع تر سلسلہ کی طرف لے جائے گی۔

جس حیوان کے تجربات میں وہ اتصالات نہ ہوئے ہوں جو ہمارے تجربات میں ہوئے ہیں، یعنی جس کے تجربات اتصالات کی قوت و وضاحت سے متاثر ہونے کے بعد دوبارہ قومی اور واضح ہو کر نیم تاریک ماحول تصویات سے واپس نہ آئے ہوں، اس کے لئے "اب" اور "تب" اور ان کے پیدا ہونے والے مختلف الألوان جذبات کا شدید تقابل بالکل بے معنی اور

غیر معلوم ہو گا۔ خود ہم اگر اپنی فعلیت اور توجہ کو تصورات تک محدود کر دیں تو یہ تقابل ہمارے لئے بھی غائب ہو جاتا ہے۔ تعاقب تقدم تکمیل کا جو مخصوص ترتیب زمانی، تو باقی رہے گا، لیکن واقعات بحیثیت ماضی و ماضیات جو ہماری زندگی کا ایک بہت اہم حصہ ہیں اور "اہرات" کی انہی اہلیوں کے مجموعہ میں منتظر رہنے اور کام کرنے کے فرض میں ترتیب زمانی کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ اب "اور بعد تب" میں جو نمایاں فرق ہم کو معلوم ہوتا ہے، اس کے لئے ہم احضارات کے استبدالی و رجعتی ارتساعات کے ذریعہ مست ہیں۔ اور حقیقی یا جوہر اور موجودہ متبادل خیالی اور موجود نہیں کی جس کے لئے بھی ہم ان ہی کے ساتھ سرحد احضار ہیں لیکن محض حال اور حالوں کے ایک سلسلہ میں زندگی کرنے بالفاظ و تجربہ ارتساعات کے ساتھ مسلسل اشغال سے ہم حال بحیثیت حال کو معلوم نہیں کر سکتے۔ بلکہ ہم کو اس وقت حاصل ہوا ہے جب ہمارے حال کے شعور میں کچھ یادداشتیں ہوں، اور یہ تو مقامات۔

جس واقعہ کی ہم توقع کرتے ہیں اور جس واقعہ کو ہم یاد کرتے ہیں ان میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں: ۱۔ موجودہ ارتساعات و مشاغل سے ان کا تعلق اور ۲۔ وہ فعلی وضع و حالت جس کی طرف یہ لے جاتے ہیں۔ وہ متنوع حیثیات جو ہمارے زمان کے وجدانات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور جو ان وجدانات میں اس قدر رنگ آمیزی کرتی ہیں ان ہی فروق کے نتائج ہوتی ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے پاس بسیط اور مانوس واقعات اب ج ح ح کا ایک سلسلہ ہے۔ یہ سلسلہ شعور میں اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ اب ج ح ح تو خیل میں ہوں ان کو ہم اب ج ح ح سے ظاہر کریں گے اور ح کا از سر نو اور اک چور ہو جائے یعنی یہ کہ تمام سلسلہ اب اس طرح ظاہر کیا جائے گا۔ اب ج ح ح اس کی مثال اس کہتے ہیں مٹی ہے جس نے بھی اپنا رتبہ ختم کیا ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تازہ ارتساعات اب ج ح ح کا اچھا کرتا ہو (اس کو ہم ب ج ح

درہ سے ظاہر کریں گے) اب ہمارے پاس (۱) آگ جہ کہ سلسلہ ہو گا، مینی کہتے کی وہ حالت میں ہیں وہ اگلے دن اس برتن کو دیکھتا ہے جس میں اس کو رات لا کرتا ہے۔ کچھ دیر بعد ہمارے پاس (۲) آگ جہ کہ سلسلہ ہو گا۔ یہاں آگ یا تو نامعدی احاسات ہیں، یا ادنی ماضی مثال، یا کم از کم ان میں شدت کی وہ زیادتی ہے جو کسی قریبی ارتسام کا نتیجہ ہے لیکن آج کے موجود رہنے کی صورت میں بھی یہ زیادتی شدت کمزور پدید ہوگی اور جہ جہ کی جگہ لے گا، تو آگ بدھم پڑ جائیں گے۔ اب (۲) سلسلہ آگ جہ کہ پیدا ہو گا۔ لیکن (۲۰) کی طرف عود کرنے سے ہم کو معلوم ہو گا، کہ درہ کی شدت اور وضاحت اس حالت کی نسبت سے بڑھ رہی ہے جب یہ درہ میں آئے اب بجائے ا کے جہ موجود ارتسام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب آگ کا یہ مقام تھا، تو صرف یہی نہیں کہ ماضی سلسلے میں آگ نے بہت زیادہ غاصدہ رکھنے کے سبب دبیز شعور سے بہت اونچا اٹھا تھا، بلکہ اس سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے امکانی احیا کے اور بہت سے راستہ کھل گئے تھے اور جب ا کے بعد ب اور ب کے بعد ج پیدا ہوا، تو یہ سب راستہ یکے بعد دیگرے بند ہوتے تھے۔ کہتے تک کو معلوم ہے کہ ”برتن اور منہ کے درمیان نفوذ کے بہت سے مواقع ہوتے ہیں۔“

جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے جہاں آگ جہ کہ درکات کا سلسلہ ہو، اس سے زیادہ بسیط احوال، اضنی، حال اور مستقبل کی تفصیلات کے بنا نہیں بن سکتے، وہاں آلات جس کا فعلی انضباط اور کامل احاسات کے حصول کے لئے اور بہت سی حرکات مختلف مقدار میں بھی موجود ہونگے (۲) میں جہاں ہمارے اس سلسلہ آگ جہ کہ ہے وہ حرکات جو ب کے لئے مناسب و موزوں تھیں، ب کے زائل ہو جانے کے بعد ختم ہو جائیں گی۔ اب ان حرکات کی جگہ وہ حرکات لیں گی جو جہ کے لئے مناسب ہیں، پھر چونکہ ج ب کے بعد پیدا ہوا، اور اس لئے

ح کی شدت اور وضاحت میں زیادتی ہوئی اس لئے وہ حرکات متولد ہو گئی جو دم کے لئے موزوں ہیں۔ وقس علیٰ ہذیل۔

لہذا نفسیاتی نقطہ نظر سے ارضی مستقبل کی تفریق جسے بعض اوقات زمان کی سمت کا ایک پن یا تجربے کی ناقابلیت نمود بھی کہا جاتا ہے مذکورہ بالا دو حقائق کے ہم معنی ہے یعنی یہ کہ یہ موقوف ہوتا ہے (۱) ایک طرف تو اولیٰ حافطی مثال کے مسلسل غروب اور دوسری طرف عام مثال کے مسلسل طلوع پر۔ یہ حافطی مثال یا عام مثال دوبارہ پیدا ہونے والے سلسلہ حرکات کے اس برتن کی ہوتی ہیں جو اس وقت واقعی ہے۔ اور (۲) توجہ کے سابق انضباط پر۔ پھر یہ اسباب خود موقوف ہوتے ہیں اس تمام پھر جس پر حافطی سلسلہ کی تشکیل دلاتی کرتی ہے اور مثلاً سلسلہ اترسالات کے اس اچھا پڑ جس کو ہم فطرت کے استقلال کی طرف منسوب کرتے ہیں اگر ایک ہی سلسلہ اترسالات دوبارہ ہمارے تجربہ میں نہ آئے تو زمان کا علم بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر علم ناممکن ہو جائے گا۔

زمان: تعاقب اور ہمزمانیت

(۳) یہاں ہم کو بقول کاہنل زمان کے تین شعبوں یعنی تعاقب ہمزمانیت اور بقا سے سابقہ پڑتا ہے۔ لہذا اب ہم کو ان کے متعلق اپنے علم کی نوعیت و اصلیت کی تحقیق کرنی چاہئے، لیکن صرف اسی حد تک کہ یہ تحقیق نفسیات میں داخل ہے۔ ہم یہ سوال نہ کریں گے کہ زمان کس طرح پیدا ہوتا ہے بلکہ اس تصور کی صحت کو فرض کر کے ہم یہ سوال کریں گے کہ فرد اس تک کیوں کر پہنچتا ہے لیکن سلسلہ مکان کی طرح یہاں بھی

ہم سے کہا جائے گا، کہ زمان کا عِلم وہی ہوتا ہے اور اس لئے اس کے بغیر تجربہ ناممکن ہے۔ وہاں کی طرح یہاں بھی ہم جواب دے سکتے ہیں، کہ زمان کے تصور کو جس حد تک سائنس فرض کرتی ہے اس حد تک علمیاقتی نقطہ نظر سے یہ وہی ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے اور آگے کا تاریخچہ وہی نہ ہونا اس کے ترک (جس کا ہم تجربہ کر سکتے ہیں) اور اس کے تاریخی ارتقا (جس کو ہم دریافت کر سکتے ہیں) سے ثابت ہوتا ہے۔ اب یہ صحیح ہے کہ تجربہ بغیر تفسیر کے ناممکن ہے اور یہ بھی سچ ہے کہ تفسیر کا تصور زمان کو شامل ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں کہ تفسیر کا تجربہ بغیر ادراک زمان کے ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ادراک زمان میں تغیرات کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے اور اضافات حد و متضایف کو فرض کرتے ہیں۔ حد و متضایف اضافات کو پہلے ہم کو اسی ادراک کی تحلیل کرنا ہے اور اس تحلیل کو ہم کو تفسیر کے بلا واسطہ تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربہ نہائی ہے۔ اب ہمارے تمام احساسی مسطبات موجودہ تغیرات ہوتے ہیں لیکن احساسی سطح پر کی تجربہ کرنے والی ذات کے لئے ان کا وجود حال و ماضی کی تفریق پر دلالت کرتا ہے۔ حال کے ابتدائی معنی "یہاں" کے ہیں نہ کہ "اب" کے۔ لہذا احضار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "یہاں یہ ہے" یہاں سُرخ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس تفسیر کا تجربہ ہوا ہے اس کا کوئی نہ کوئی مقدم ضرور ہوتا ہے لیکن اس کا محض احضار اس قضیہ کی طرف اشارہ نہیں کرتا کہ "یہ اس کے بعد آتا ہے" "زمانی احساس" کا ذکر کرنا، یا یہ کہ فرض کرنا، کہ تفسیر کا تجربہ فی الواقع زمانی عدم ثبات کا بلا واسطہ تجربہ ہے یقیناً غلطی ہے۔

لے حروف جار ہمیشہ اضافات کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہذا ہم تفسیر کے بلا واسطہ تجربہ اور (مقال کے تجربہ کو ہم نہیں کہہ سکتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جن حد و متضایف کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے وہ خود احتمالات ہوتی ہیں بشرطیکہ وہ تجویزیں آلے والی ہوں۔ اس طرح ہم بلا ضرورت ہر اکال کو بلا واسطہ تجربہ کی نہایت رحمت پر مجبور ہو جائیگا۔

(صفحہ ۴)

لیکن اگرچہ تغیر کے اس اولی تجربہ میں تعاقب صراحتہ داخل نہیں ہوتا، لیکن مرور اس میں صراحتہ داخل ہوتا ہے۔ یہاں سب سے زیادہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ بقا وہ نہیں جو زمان کی طرف اشارہ کرتا ہے بلکہ یہ وہ ذات ثابت ہے جو تمام احساسات، بلکہ تمام احضارات، کی خصوصیت ہے۔ اس زمانیت کو بقا، بستی، زمانی طول، زمان بے اتہاسا ابرا میں تقسیم کئے جانے کے قابل فرض کیا جا رہا ہے (کے سادہ سمجھنے سے ایک وقت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں حساسی سطحی بحیثیت واقعے کئے، کبھی تجسّی بلحاظ زمانیت ٹیلیس ترین نہ ہو گا۔ اس کے برخلاف چونکہ ہمارے بلا واسطہ تجربے میں اس طرح کی ٹیلیس ترین زمانیت غیر مشتبہ ہے لہذا ان حساسی سطحیات کی تعداد کی ایک حد فی الواقع موجود ہے، جس کو ہم ایک مبین وقت کے اندر متعاقباً معلوم اور تمیز کر سکتے ہیں اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس حد تک کبھی نہ پہنچیں۔ چنانچہ زمانی اور اسکی بشرطیکہ ہم اس درجہ تک پہنچ جائیں اور زمان کا تصور جو بعد میں حل کر حاصل ہوتا ہے، مختلف ہوتے ہیں اور توجہ کی وہ حرکات جن کو ہم نے ابھی معلوم کرنا اور تمیز کرنا، کہا ہے اس اختلاف کی بنا ہوتی ہیں اب ہم اس فرق کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں اور اس نہایت بنیادی فریہ توضیح، یعنی مرور و تغیر کی باہمی دلالت کو سر دست اتوی کرتے ہیں۔ زمان اکثر استعارۃ خط کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ ہم اس استعارہ کو اور اک زمان اور نفس زمان کے تعلق کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ حال زمان کا ایک نقطہ یا لمحہ متصور کیا جاتا ہے۔ لیکن

۱۔ Protensity

۲۔ دیکھو باب پنجم، بند ۲، ۴ (مصنف)

۳۔ Conception

۴۔ دیکھو اگلے بند، اور باب سیزدہم، بند ۶ (مصنف)

پھر بھی اور انکا یہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ ہم اس میں بہت سے احضارات کی طرف توجہ کر سکتے، اور کرتے ہیں۔ یہ متعدد احضارات گویا اسی قدر محدوداً متعاقب لمحات کے مقابل ہوتے ہیں۔ ہمارے ادراک زمان میں ہم زمانیت اور تعاقب کی اس ولات کو تسلیم کر لینے کے بعد اگر ہم تعاقب کو ایک خط سے ظاہر کرتے ہیں تو ہم زمانیت کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کرتے ہیں جو اس تعاقب کے خط کے ساتھ زادیہ قائمہ بناتا ہے۔ خالص زمان یا جیسا کہ کہا جاسکتا ہے، زمانی طول بغیر زمانی عرض کے، ایک محض تجربہ ہے۔ اب جس صورت میں سگر زمان موجود ہوتا ہے (یا جس صورت میں کہ ہم اس کو تصور کرتے ہیں) اس کی بحث میں ہم کو مقدم الذکر خط سے معاملہ پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف وجدانی زمان کی تحقیق میں ہم کو موخر الذکر خط سے تعلق ہوتا ہے۔ متعاقب واقعات کے ایک سلسلہ اس جج درجہ میں ب کا وجود اور سچ کے عدم وجود پر دال ہے۔ لیکن ان کے تعاقب کے بلا واسطہ ادراک میں استحضار کے میسر پہلوؤں میں ان کا ہر ماں وجود شامل ہوتا ہے۔ بہر حال ان کے اس بلا واسطہ ادراک یا وجدان میں وہ تمام باتیں بیک وقت موجود ہوتی ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل کے فرق کی مقابل ہیں۔ اسی حقیقت کو ”ظاہری حال“ یا ”فرضی حال“ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ خارجی زمان کا ایسا متحرک نقطہ، یا لمحہ نہیں جس میں حقیقی سنوں میں کچھ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک متحرک خط، یا شاید ایسا خط ہے جس کے مشمولات برابر ہوتے رہتے ہیں۔ اس ہر دم بدلنے والے ظاہری خط کے مشمولات اسی وقت میں خارجی تعاقب کے ”حقیقی“ خط کا استحضار کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ماضی قریب اولیٰ حاطی شامل میں موجود ہوتا ہے اور مستقبل قریب کی مابقی درکات اور متولد افعال میں پیش نہیں ہوتی ہے۔ اس کا مقام یا اس کی تاریخ واقعی حال ہوتا ہے۔ یہ صداقت یا استحضار لفظی حال (Psychical present) اور (Time-perspective) کو ایک دیکھنا چاہیے۔

مقدم الذکر مولد کی مائے زمین ہے۔ دیکھو اس بند آخری پر عرفان مصنف

کہ تعاقب کے متعلق ہم کو بلا واسطہ طور پر جو کچھ معلوم ہے وہ ایک تاویل
 بلکہ توضیح ہے اس چیز کی جو وحیثیت ہنرماں ہے یا شریک الوجود ہے
 مختصر اس طرح بیان ہو سکتا ہے کہ ہم کو زمان کا حاکم صرف زمانی
 Perspective کے ذریعہ ہوتا ہے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ احضارات کے
 تعاقب انداز تعاقب کے احضار یا وحیثیت کے درمیان بہت فاصل ہے جو ان میں
 متضمن ہے۔ اس واقعہ کی پہلی شرط یہ ہے کہ ان احضارات
 کا اکتھے انضار ہو جن کی طرف ہم نے پہلے ہی بعد و گھرے توجہ کی تھی۔
 یہ شرط اولی حاضری نشانات کے ثبات اور اس حاضری سلسلے کے
 چھوٹے یا بڑے حصوں کے نسبتاً ہنرماں اختیار میں پوری ہوتی ہے
 جس میں نہ مابقی اور اکاٹ کے توفقات شامل ہوتی ہیں جو واقعی حال
 کے ساتھ دہرا دہرا ہو کر آتے ہیں۔ اس طرح حاصل کئے ہوئے سلسلہ میں
 نشانات ہو سکتے ہیں انہوں نے ان نہ ہو۔ ان ہی نشانات سے ذریعہ یہ سلسلہ
 دیگر سلسلوں سے تمیز ہوتا ہے۔ ان نشانات کو ہم دوسری شرط کہتے ہیں۔
 یہ سوال تقیاً مہمل ہے کہ بہت سے ہنرماں احضارات میں پہلے
 کوئی احضار ہوتا ہے یا منطقی حیثیت سے ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک مقدم
 ہو، لیکن زمانہ وہ یکجا ہیں اور تقدیم و تاخیر خارج از بحث ہے۔ تاہم ہر تمیز
 استحضار، ب، ج، د کے ساتھ غالباً توجہ کی وہ حرکت متعلق ہوتی
 ہے جس کا حاکم ہم کو ایک احضار سے دوسرے کی طرف جانے میں
 ہوتا ہے۔ ہم کو انشا پڑتا ہے کہ ہمارے روزمرہ تذکاریں اس مداخلت
 کا بلا واسطہ ثبوت نہیں دیتا، اگرچہ اس کی بلا واسطہ شہادت اس واقعہ میں
 ملتی ہے کہ سیلان ہی ترتیب کا اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

سلسلہ دیو باب نیز دم بند (ص ۲)
 اس کے سلسلے میں ہر طرف تحقیقی ہنرماں پائے ہیں کیونکہ یہاں پر تھوڑا یا تفریق
 حقیقی واقعیت کے کائنات ہے (ص ۲)

جس میں کہ حضرات کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی۔ تذکر میں تو یہ شہادت اور بھی زیادہ قوی ہے۔ خود یہ حرکات تو ہمارے لئے کافی مانوس ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان حرکات کے باقیات (اگر یہ اصطلاح جسامت کہی جاسکتی ہے) بالعموم نمایاں نہیں ہوتے۔ لہذا یہ باقیات ہمارے زمانی علامات ہیں، اور ان استحضارات کے ساتھ لکڑیوں کو یہ ملانی ہیں، مافطی سلسلہ بنتی ہیں۔

لیکن زمانی Perspective کی تمام تصویریں صحت کے لئے مہم وقت زمانی علامات کافی نہیں ہوتیں۔ ان سے صرف ایک ثابت و یقین سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے کی طرف جانے میں تسلیان کی کارفرمائی شدت و وضاحت کے حوالہ پذیر اختلاف کی بنیادیں ہو کر اس اثر کو پیدا کرتی ہے جس کو ہم زمانی غائبہ کہتے ہیں۔ اسے دوسری شرط کہا جاسکتا ہے۔ یہ اختلافات بذات خود زیادہ واضح، لیکن زمانہ حال سے بہت دور استحضارات اور غیر واضح، لیکن زمانہ حال سے قریب استحضارات کو گنگا ٹڈ کرنے کا میلان پیدا کرتے ہیں۔ بنیادی زمانی علامات ہم کو اس غلطی سے بچاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مافطی مثال کے اقصیٰ ہونے کی صورت میں یہ غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جہاں یہ اختلافات خفیف اور نامائلاں اور پاک ہوتے ہیں، اگرچہ مافطی سلسلہ واقعات کی ترتیب کو علیٰ حال باقی رکھتا ہے، وہاں بھی ہم زمانہ

سے بظاہر یہ ناقابل قبول معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگرچہ ہم نے فرض کیا ہے خود توجہ کا احضار نہیں ہوتا، دیکھو باب دوم بند ۱۰، تو ہم اس کی حرکات کے باقیات کا اہم طرح سے سمجھیں، ہم ان اہم طرح سے سمجھیں کہ افعال جو وہ محض ذاتی، بلکہ ذہنی اثرات بھی ہوں، ان اثرات کی شہادت ہم کو حیات ذہنی کے ہر طبقہ پر ملتی ہے (دیکھو باب سوم بند ۲) ان کے اور حرکات (جو محفوظ کی جاسکتی ہیں اور جن کا احیا ہو سکتا ہے) کے قریب تعلق کے لئے دیکھو باب سوم بند ۲ لیکن ان خصوص باقیات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے احیاء کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، بجز اس کے کہ ہم مافطی سلسلے کے سلسلہ کو اس کی شہادت سمجھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایسا سمجھنے کا ہم کو حق ہے کیونکہ ہم کے دھوکے کی توجیہ صرف افعال تہہ ہی سے ہو سکتی ہے۔

میں اضافی فاصلہ کا ایسا واضح اندازہ نہیں کر سکتے جیسا کہ ہم زمانہ حال سے قریب رہ کر کرتے ہیں، جہاں یہ Perspective اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

بقا

(۴) جب ہم نگاہ واپس سے معلوم کرتے ہیں کہ ایک مخصوص احضار لاکسی وقت میدانِ شعور میں رہا ہے اور اسی وقت دیگر احضارات 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د' متعاقباً پیدا ہو گئے تھے، تو ان دونوں کے تعلق کے شاہدہ میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم لاکسی بقاء کا ادراک کر رہے ہیں۔ اسی طریقہ سے ہم بعض اوقات، مومنوعی طور پر زمان کے لمبے عرصوں کا انداز کرتے ہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو یہ بدیہی ہے کہ ہم اس طریقہ کو بہت ہی چھوٹے عرصوں کے لئے واضح احضار کے منطقے سے تجاوز کئے بغیر استعمال نہیں کر سکتے۔ اور چونکہ بقاء کا علم 'ا'، 'ب'، 'ج'، 'د' اور لاکسی سے قابل تیسرے احضارات کے درمیان تعلق پر دلالت کرتا ہے، لہذا یہاں موتِ مال کچھ ایسی ہے کہ تحت شعور کی طرف رجوع کرنے سے ان کے سوا اور کسی کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا، جو واقعہ ازمان اور اس واقعے کے اس علم کو گنہگار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم کو مختلف بقاءوں کا مقابلہ کرنا ہی ہے تو صرف یہ کافی نہیں کہ ایک بقاء تو ایک سلسلہ بقیہ حاشیہ صحو کرستہ۔ کسی اور شہادت کے نہ ہونے کی وجہ تو یہ اور حیرت کے گہرے تعلق سے ہو سکتی

ہے (دیکھو باب گروشتہ بند ۱۶ اور اس پر جذبے کی اصطلاح شاہد ہے) (صنف)

سلسلہ یاں سپینوزا کا ایک قول قابل بیان ہے: ہم زمان کے فاصلہ اور مکان کے فاصلہ کو بھی وضاحت کے ساتھ صرف ایک خاص مددِ تخیل میں لکھتے ہیں بطلب یہ ہے کہ جن اشیاء کا ہم سے فاصلہ حاصل سے زیادہ ہوتا ہے جس کو ہم وضاحت تخیل میں لکھتے ہیں وہ سب ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہیں۔ بیضی ہی حال ان اشیاء۔ کا ہے جن میں اندر زائل میں متاوقف ہے جس کو وضاحت تخیل میں نہیں لکھتے۔ ان میں ہم ایک ہی لحاظ زمان کی طرف منسوب کرتے ہیں (صنف)

'ا' ب' ج' ح' سے آگے بڑھ جائے اور دوسری دوسری سلسلہ 'ل' 'م' 'ن' 'و' سے۔ ہم کو ان دونوں سلسلوں میں کسی قدر مشترک کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کسی نے اس بحث کو بخوبی اخذ کر لیا تھا، اگرچہ اس نے اپنے باقی اضمیمہ کا اظہار بہت مبہم طریقے سے کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے تصورات ایک دوسرے کے بعد ایسے آتے ہیں جو اس فاصلے سے کچھ کم مشابہت نہیں رکھتا، جو فانونس کے اندر گیان تصویروں کے درمیان ہوتا ہے، جو جمع کی حرارت کی وجہ سے گردش کرتی ہیں اس کا قیاس ہے کہ بصورت سلسلہ ان کا یہ ظہور بیدار شخص میں کبھی بہت مختلف نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ فاصلہ کیا ہے جو 'ا' کو 'ب' سے اور 'ب' کو 'ج' سے۔۔۔ علیحدہ کرتا ہے؟ ہمارے پاس کیا ذریعہ یہ معلوم کرنے کو ہے کہ حالت بیدار میں یہ خاصا مستقل ہوتا ہے؟ اس کو غالباً اس چیز سے تعلق ہے جس کے "باقیات" کو ہم نے زانی علامات کہا ہے۔ زیادہ صاف الفاظ میں یوں کہو، کہ یہ ایک احضار الف سے دوسرے احضار ب کی طرف توجہ کی حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہذا اب ہم کو اس حرکت کے اصلی مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتسامات کے تیز تقاب سے توجہ کھینچ جانے کا کیا مطلب ہے اور "ایک ہی جیسے چیز" کے بار بار اور باہمی سنگی بیدار ہونے سے "اکٹا جانا" سے کہتے ہیں۔ اب "توجہ کھینچنے" اور "دل کے اٹھانے" کی ان حیات کی خصوصی کیفیات حرکات توجہ ہی کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ پہلی صورت میں تو توجہ برابر حرکت کرتی رہتی ہے اور قبل اس کے کہ یہ الف سے سطا بقت پیدا کرے، 'ب' کا اچانک شدت و ندرت اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ ہم کو بلندی ہوتی ہے اور اس لئے جو وقت کہ ہم کو ملتا ہے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے جو ہماری حالت میں توجہ ساکن رہتی ہے کیونکہ ایک ہی قسم کا ارتسام بار بار ہمارے سامنے آتا ہے۔ ندرت و جدت کی اس کمی و بیشی سے ایک ایسا واقعہ

روشن ہو جاتا ہے، جو روزمرہ زندگی میں اس قدر تاریک رہتا ہے کہ ہم اس کی طرف التفات ہی نہیں کرتے لیکن اختیاری نفسیات نے اس واقعہ کو اور زیادہ نمایاں اور نئی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس پس منظر کو اجاگر کیا ہے جو لاکھ کے ذہن میں اس وقت مدغم صورت میں تھی جب اس نے ایک جاگتے ہوئے شخص کے احضارات کے درمیان ایک خاص فاصلہ کا ذکر کیا۔ ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم عرصوں کے اندازہ کرنے میں معلوم یہ ہوا ہے کہ ایک عرصہ ایسا ہے جس کے لئے مختلف اندازوں کا اولیٰٰتاً صحیح ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ چھوٹے عرصوں کے اندازہ کرنے میں ہم مبالغہ کرتے ہیں، اور طویل مدتوں کے اندازہ کرنے میں دوسری سمت میں غلطی کرتے ہیں، یعنی ان کو چھوٹا سمجھتے ہیں۔ یہ مقدم الذکر بعض اوقات بے پیمائش وقت کہلاتا ہے۔ اس کو ہم اس عرصہ کی شہادت سمجھ سکتے ہیں جو توجہ کی توفیق یا اس کو جانے کے لئے درکار ہوتا ہے لیکن اگرچہ توجہ کا جماؤ کم و بیش گھڑی کا وقت لیتا ہے تاہم یہ بحیثیت ایسے ”طوں“ کے محسوس نہیں ہوتا، جسے قطع کیا گیا ہے یہ ایک مخصوص شدت ہوتی ہے جس کو ہم نے اس وقت تک ”زمانیت“ کہا ہے۔

لہذا اگر یہ افراض صحیح ہے تو ہمارے زمانی اور اک میں ایک عنصر ایسا ہے جو ہمارے زمان کے مجرد تصور میں نہیں ہوتا۔ زمان کو جس صورت میں ماہر طبیعیات تصور کرتا ہے اس میں شدت کا نشان تک نہیں ہوتا۔ زمان کے نفسی تجربے میں بقا، یا زمانیت، اولیٰٰ طور پر ایک موضوعاً شدید دست ہوتی ہے۔ چنانچہ مصیبت کی طویل گھڑیوں اور خوشی کے چھوٹے لمحوں کا مقابلہ کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص کو یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہوگی بشرطیکہ اس نے اس پر غور کیا ہے کہ

مبے بچہ وقت اس سے بدانتہا متعلق معلوم ہوتا ہے۔
یہ وقت ایک شرح حرکت ہے، جو مختلف مواقع پر مختلف ہوتی ہے۔ جب توجہ مشکل ہوتی ہے، تو یہ شرح حرکت سست ہوتی ہے، نسبت اس وقت کے جب توجہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ ان ہی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر شکلیسٹر نے کہا ہے کہ بد وقت مختلف اشخاص میں مختلف شرح رفتار سے سفر کرتا ہے۔ لیکن فیوٹن نے، تصور ہی نقطہ نظر سے کہا ہے کہ بد وقت ایک مستقل شرح رفتار سے سفر کرتا ہے۔ پھر یہ فرض کرنے کے بھی وجہ موجود ہیں کہ مختلف انواع میں وقت مختلف ہو جاتا ہے۔ خود اپنی حالت میں ہم اپنے معمولی قدم، یا نبض، اور توجہ کی شرح حرکت میں بہت زیادہ مطابقت پاتے ہیں۔ اب اگر سپنس اور فوٹو بیس کی طرح ہم بھی فرض کر لیں کہ ہر جگہ ایسا ہوتا ہے، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ کبھی، یا چینیٹی، کی کم عسری پر جو ہم کو رحم آتا ہے، وہ بے کار اور بے سنی ہے۔ جس صورت میں کہ ہم بلا قصد زائد حال میں منہمک ہوتے ہیں، وہاں بد وقت یہ کہ نگاہ واپس، یا توقع، کے لئے کوئی محرک نہیں ہوتا، بلکہ ہم یہی محسوس نہیں کرتے کہ زائد حال باقی ہے۔ جب تک کہ ہر ارتسام باقی رہتا ہے، اس وقت تک یہ محسوس رہتا ہے، لیکن یہ مرکز شعور کا اجارہ دار توجہ کے تھک جانے تک نہیں رہتا، کیونکہ توجہ کے تھکنے سے قبل ہی یہ غور محسوس بن جاتا ہے۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی واقعات اس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں کہ بقا کا ادراک آخر کار جاکر مختلف شدتوں کے تقریباً حرکتی افعال پر موقوف ہو جاتا ہے اور ان افعال کی بقا بحیثیت زمانی فاصلہ کے ہمارے بلا واسطہ تجربے میں نہیں آتی۔ یہ لفظاً و مناً ایک جاندار بقا ہے، کیونکہ یہ افعال ہمارے ہوتے ہیں۔ ان کی بقا اس شدت کا

سلاہ چند ذاتی درجہ مجھے یہاں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں کہ اس اچھو کوشتہ بند کا خاکہ سلاہ میں لکھا گیا، اور سچ کے طور پر طبع ہوا۔ اس میں یہ جملہ شامل تھا۔ (مصنف)

یہ نتیجہ ہے۔ اسی کا ہم کو الاست تجربہ ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ جس چیز کو ہم لڑک کی زبان میں ایک لمحہ..... یعنی ہمارے ذہن میں صرف ایک تصور بغیر دوسرے تصور کے تعاقب کے، کا زمانہ کہتے ہیں وہ نفسیاتی لحاظ سے ان دوسرے منوں میں "بقا کا جزو نہیں" جن کے متعلق وہ کہتا ہے کہ "ہم بقا کو بغیر تعاقب کے تصور نہیں کر سکتے"۔

زمان کا تسلسل

(۵) لیکن اگر زمان کا ہمارا تجربہ ادلائم حضرات کی پیہم درآمد و برآمد کی طرف توجہ کے افعال پر موقوف ہوتا ہے تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موضوعی نقطہ نظر سے زمان منقطع ہو گا، و نہ مسلسل۔ یہ عقیدہ ہر بار حط کے سکول کے ماہرین نفسیات کا ہے۔ اسی عقیدہ کو لڑک، بروکلے اور ہیوم نے بھی اگر صریحاً نہیں، تو ضمنیاً بیان کیا ہے۔ لڑک نے تو زمان بحیثیت مدرک، اور زمان بحیثیت متصور میں بہت باؤس کن غلط بحث کیا ہے۔ وہ اعتراضات کی بارش سے اپنے آپ کو صرف یہ کہ کر بچا سکتا ہے کہ "یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ بعض مقبول مقالات خطا تقسیم اصطفاات کی حد سے زیادہ تنفاست سے تباہ ہو گئے ہیں"۔ لیکن بروکلے اور ہیوم، نیوٹن اور لابنتنز کے ریاضیاتی انکشافات کو پیش نظر رکھ کر، صرف یہ صدائے احتجاج بلند کر سکتے تھے کہ ہمارے تجربہ میں ریاضیاتی تسلسل کی سی کوئی چیز نہیں۔ لڑک نے تو اپنے عام نفسیاتی بیان کے ساتھ اس بے ربط اور ناموافق عقیدے کو شامل کرانے کی کوشش کی تھی، کہ ان دونوں رسکان یا زبان کے جو میز تصورات ہمارے پاس ہیں ان میں سے کوئی بھی بغیر کسی کسی ترکیب کے نہیں۔ اس کے مقابلے میں بروکلے کہتا ہے: "ہمیرا تو یہ حال ہے، کہ جب کبھی زمان کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں جو میرے

تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرہ ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں، اور بدحواس ہو کر لائیل جیدہ گیہوں میں غرق ہوتا ہوں۔ اسل یہ ہے کہ میں ایسے زمان کا سر سے کوئی تصور نہیں کرتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر النہایت قابل تقسیم ہے۔ یہ لوگ اس کا اس طرح ذکر کرتے ہیں، کہ مجھ کو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا مزید قدم کرنا پڑتا ہے۔۔۔۔۔ بسنا ماننا یہ پڑتا ہے کہ زمان ہمارے تصورات ذہنی کی لگاتار آمد و رفت سے مجرہ اور ماوراء کوئی غصے نہیں جس سے لازم یہ آتا ہے کہ کسی محدود نفس کی لقا کا اندازہ ان ہی تصورات یا افعال کی تعداد سے لگانا چاہئے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔ حیوم نے یہ دکھانے کے لئے اور بھی زیادہ تکلیف اٹھائی ہے کہ کسی محدود کیفیت کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ الی غیر النہایت قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ مناسب تفریقات و تقیسات سے اس تصور کو ادنیٰ تصورات تک لے جائیں، اور یہ ادنیٰ تصور بالکل بسیط اور ناقابل تقسیم ہو۔۔۔۔۔ اور یہ کہ اس طرح تختل اقل قلیل تک پہنچ جاتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ یہاں یہ اپنے لئے ایک ایسا تصور کھڑا کرے جس کے ماتحت وہ کسی اور تقسیم تصور نہیں کر سکتا، اور جس میں یہ کلی فنا کے بغیر کسی طرح کی کمی نہیں کر سکتا، پہلی نگاہ میں تو ہم بھی، ورنہ کی طرح اپنے اور کائنات کے متعلق ان بیان کو تسلیم کرنے اور تسلسل زمان کو مابعدی تفکر کا پہلو فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر مشتبہ ہے کہ یہ اس مسئلہ کی صحیح تحلیل ہے۔ ہیں اور ہے کہ جن اقسام کی طرف

۱۔ "منطق" جلد اول، جلد اول، طبع ثانی میں ورنہ پناہ آئے اور خاموشی ہے اس خیال کو تسلیم کرتا ہے، ہم بیان کر رہے ہیں (مصنف)

ہم زیادہ تر توجہ کرتے ہیں، وہ مرکز شعور میں ہونے کے لحاظ سے مینیر اور
 غیر مسلسل ہوتے ہیں اور اس لئے اس حد تک ہمارے زمان کے سمجھنے
 کا واضح ترین عنصر منفصل و منقطع ہے، پھر ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ ذکر و توح
 میں یہ سمروضات اب بھی مینیر ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں سے اس
 حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زمان ایک کثرت محض ہے، لیکن
 ابھی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں اس کے پس پشت ہیں۔ شعور کا
 تمام میدان مینیر سمروضات سے بھرا ہوا نہیں، نہ اس میدان کے
 تغیرات غیر مسلسل ہیں۔ توجہ ایک معین مقام سے دوسرے کی طرف
 کو بذور اجاک کر نہیں جاتی۔ یہ جیسا کہ خود ورونٹا مانتا ہے پھیل کر اور جم کر
 آگے بڑھتی ہیں، بینہ جس طرح گھونکا جاتا ہے، جو چلتے وقت اپنے پاؤں
 کو اس سطح سے نہیں ہٹاتا، جس کو وہ قطع کر رہا ہے۔ جب توجہ مجتمع ہوتی ہے
 تو ہم ایک صاف احصار بصورت الف بیاب رکھتے ہیں اور
 جب توجہ منتشر ہو جاتی ہے، تو ہمارے پس غیر واضح اور کم و بیش منتشر
 احضارات ہوتے ہیں۔ ایک حد تک تو یہ منتشر احضارات ہمیشہ موجود
 رہتے ہیں اور اس خالی وقفہ کو پُر کرتے ہیں جس میں توجہ کسی چیز پر
 بھی جمی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے عرصہ زمان کے
 ادراک کا مقابلہ نہ تو محدود اکائیوں کے سلسلے کے ارکین سے ہوتا
 ہے نہ بے انتہا چھوٹے عناصر کے ایک سلسلہ سے۔ جب ہماری توجہ
 کسی واحد ارتسام کی توقع میں مرتکز ہوتی ہے تب البتہ یہ ایک
 بہت ہی ہلکے نقطہ پر جمع ہوتی ہے۔ ایسے ارتسامات کی لگاتار
 آمد و رفت نسبتہ منفصل و منقطع ظاہر کی جائے گی، یہ مقابلہ خواب بیداری
 کے ایک منظر کے استحضار کے۔ لیکن اطلاقاً منقطع یہ نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ
 اس صورت میں ہم دونوں کو کس طرح بیان کریں گے؟ اس لحاظ سے حدت
 ملے اس اطلاقی اتصال و انقطاع کو تسلیم کرنا زمان کی اس صورت میں یہ بالراست تجربہ میں
 آتا ہے اور زمان کے ہم عصری تصور Formal concept کو گڈا کرنے کی عام غلطی کا ارتکاب

ہر برٹ سنسپس کے ساتھ ہے، جو اس موضوع پر ایک اور نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے: ”جب واقعات ریاضی حیثیت سے نگاہ کی جاتی ہے، تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگرچہ جو تغیرات عقل کو مرکب کرتے ہیں، وہ ایک واحد تعاقب کے قریب قریب ہوتے ہیں، لیکن وہ اس واحد تعاقب کو اطلاقاً مرکب نہیں کرتے۔“

لہذا بحیثیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ہمارے معینی تجربات زمان حال ہوتے ہیں معین حضرات کے ایک سلسلے کے ہر زمان استحضار سے۔ یہ حضرات تھوڑے سے یا بہت سے غیر معین حضرات کے ساتھ ملے جلے بھی ہوتے ہیں، اور ان سے طبعاً وہ بھی۔ یہ غیر معین حضرات کم و بیش غیر واضح عقبتی زمین بناتے ہیں۔ ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ ان استحضارات میں بعض نشانات، یا زمانی علامات، بھی ہوتے ہیں، جو توجہ کے افعال، یا حرکات سے پیدا ہوتے ہیں، اور توجہ کے ان ہی افعال، یا حرکات سے مانتی سلسلے کی تشکیل ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے کہ ان حرکات، یا لمحوں کی شرح تخفیفاً مستقل ہے، اور یہ کہ ہر لمحہ خود بصورت ایک مخصوص موضوعی شدت کے جزو کے تجربے میں آتا ہے، اور یہ موضوعی شدت اس حسیّت کی شدت سے مختلف ہوتی ہے، جو کارکن ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔

بقیہ مانیہ صغیر گزشتہ کرنا ہو گا، جو زمانیت (Protensity) کو نظر انداز کر کے الی غیر النہایت تقسیم کی قابلیت کو فرض کرتا ہے۔ اعتباری نفسیات نے اس موضوعی عنصر کی اولیت کو تحقیق کئے بغیر کس کو روشنی میں لانے میں مدد دی ہے۔ اس نے بتایا ہے کہ ہمارے مرور زمان کی حس کبھی بھی صرف پیہم آمد و رفت یا تعاقب سے معین نہیں ہوتی، اگرچہ جب تک کہ مرور زمان اور ایک وضاحت ہوا رہتا ہے، اس وقت میں یہ تعاقب غالب رہتا ہے۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ اس تعاقب کی کثرت وقوع کے ساتھ ساتھ ہوا انداز بھی بدلتا جاتا ہے، شراً صرف یہ ہے کہ یہ قابل تمیز ہے، اور کسی یکساں اقامتی وقت، کی موت میں بدل رہ جانے سے غائب ہو جاتا ہے، یہ بھی ثابت کیا ہے کہ وہ خود غرض سے ایک خالی ہے، اور دوسرا پڑ میں مقابلاً ہر وقت اور ہر لمحہ ممکن ہوتا ہے (دیکھ کر کتاب ذرا باب سوم نمبر ۱)۔

باب نہم

تحفظ، توزین اور قرأت

دست قبض اور تکرار

(۱) توجہ کی جو حرکات مافظی سلسلے کی اولین تشکیل سے تعلق رکھتی ہیں، زیادہ تر عدیم الارادہ ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ احساسی تغیرات ان کی تعمین کرتے ہیں۔ لیکن اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس سلسلے کی اس اعلیٰ سطح پر ترقی کا مطالعہ کریں، جہاں یہ توجہ ارادی ہوتی ہے۔ یہ صورت اس عمل کی ہوتی ہے جو عام طور پر ”حفظ کرنا“ یا ”یاد کرنا“ کہلاتا ہے اور اس عمل کی جس کو ”پڑھنا“ کہتے ہیں۔ یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں جس میں اعتباری طریق تحقیق خصوصیت کے ساتھ بار آور ہا ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کی بحث کو ایک ملحد باب سے لئے مخصوص کیا گیا ہے۔

ایک منظم سیکھنا اور حفظ کرنا بدانتہا بہت سے بہنے والے، اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) طریق احضار (یعنی یہ کہ الفاظ صرف سنے جاتے ہیں، یا سنے اور دیکھے جاتے ہیں، یا سنے، دیکھے اور باوازل ملندہ ادا کئے جاتے ہیں) (۲) قطعہ کا طول (۳) ان الفاظ و خیالات کے ساتھ ذات مافظ کی مالوسیت جو اس قطعہ میں مستعمل ہوئے ہیں (۴) تکرار کی

تعداد (۵) توجہ جو اس کی طرف کی جاتی ہے۔ وغیرہ۔ ہونیت تو بلاشبہ اس بات پر دال ہے کہ یہ قطعہ پہلے سیکھا اور حفظ کیا جا چکا ہے بہرہذا ان افعال کو شروع سے مطالعہ کرنے کی پہلی لازمی شہ ما تو یہ ہے کہ یہ عنصر خارج کر دیا جائے۔ اس قسم کے اعتبارات سب سے پہلے اسے ہنگامہ فوری نے کئے ہیں۔ اس نے نیا مواد اختراع کیا ہے جو آج کل عام طور پر مستعمل ہے۔ اس نے چند ایسے کلمات اختراع کئے ہیں جو الفاظ نہیں اور ان کو بغیر کسی معین ترتیب کے اس طرح منسلک کیا ہے کہ وہ لکھ کر بھی کوئی لفظ نہیں بناتے۔ اس نے احتیاطاً کی ہے کہ اس منسلک کا طول معین ہو۔ انگریزی کلمات ban, rit, por, sig, nef, gud, وغیرہ اس قسم کے ”مہمل مصرعوں“ کی مثالیں ہیں۔ اکثر افعال میں ذرا سی توجہ سے ایک ہی واقعہ پڑھ یا سن کر ایسے ایسے تین یا چار کلمات دہرانے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور اور زیادہ توجہ سے چھ یا سات تک دہرانے جاسکتے ہیں۔ اس کثیر ترین تعداد کو بعض اوقات ”دست قبض“ کہتے ہیں اور یہ اکثر خاص تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے۔ دیوانوں میں چسب توقع، بالعموم بہت کم ہوتی ہے۔ در سے لے کر بچوں میں یہ آٹھ اور چودہ برس کی عمر کے درمیان بہت سرعت سے بڑھتی ہے اور آخر میں جا کر یہ تقریباً طغیر جاتی ہے۔ فردوسی اختلافات بمقابلہ ان نمایاں اختلافات کے بہت کم ہیں جو ہر اس صورت میں نمایاں ہوتے ہیں جہاں طویل مصرعے اعادے کو لازمی گردانتے ہیں۔

قبض کی نسبت مستقل دست بعض دیگر مستقل نفسی خصوصیات، مثلاً

لہ Ebbinghaus

لہ لیکن واقعہ یہ ہے کہ گزشتہ کلمات کو بالکل خارج کر دینا ممکن نہ ہے۔ چنانچہ ایک شخص نے ان کلمات کو پڑھ کر ان کے پس منظر کے لئے

bon laughs in order to signify good

نفسی زمانہ حال اور ادنیٰ حاضری مثال کی وسعت، حرکات توجہ کی شرح وغیرہ سے بلاشبہ بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ ان مختلف شرائط کی ایک ایک تو اکثر تحقیق کی گئی ہے، لیکن یہ موضوع ہمیشہ مجموعی ابھی باقی سادہ تحقیق کا منتظر ہے۔ یہ کہ اس میں دیکھی کی گئی نہیں، ہم کو اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبض کی وسعت بڑھ جائے، تو شعر میں قافیہ و بحر، سہجی لیں، بولے اور قص میں ترقی، بھی اتنے ہی زیادہ ہو جائیں گے۔ ان اور ان جیسی اور پیچیدگیوں کی موجودہ حدود کی توجہ ان مستقل نفسی خصوصیات سے ہوتی ہے جن کو ہم نے بھی بیان کیا ہے۔

سات کلمات سے زائد کلمات والے مصرعوں کو دہرانے کے لئے ان کو بار بار یاد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (اے منکھاؤں کی تحقیق کے مطابق کلمات کی تعداد میں زیادتی کے ساتھ تکرار کی تعداد میں بھی زیادتی ہوتی ہے۔ چنانچہ خود اس کو ۱۲، ۱۶، ۲۴، ۳۶، کلمات کو یاد کرنے کے لئے اوسطاً اعلیٰ ترتیب ۱۶، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۵۵ تکراروں کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مصرع بلحاظ طویل مسرت قبض کی نسبت پانچ گنا زیادہ تھا، اس کو یاد کرنے کے لئے اس کو پچیس ۵۵، گئے تکراروں کی ضرورت ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ بیان ہم کلمات کے ایک دفعہ پڑھنے کو ایک تکرار کے مساوی سمجھ رہے ہیں۔ محیر العقول ریاضی دان، حساب مندی دس ہندسوں کے عدد کو صرف ۵ اثنائوں تک یاد کرنے بعد دہرا سکتا ہے، لیکن بیس ہندسوں کے عدد کے لئے اس کو ۲ دقیقہ اور ۱۵ اثنائے سو ہندسوں کے عدد کے لئے ۲۵ دقیقہ اور دو سو ہندسوں کے عدد کے لئے یک ساعت پسند دو دقیقہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ لہذا یہ ظاہر ہے، اور بغیر کسی خاص اختیار کے ظاہر ہے کہ عناصر کی ایک محدود اور بہت کم

تعداد کے پرے خطا کر کے عمل کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ برہمنی سے
 اے بنگھاؤس کے اشتہار کی تفصیل اس یقین سے مختلف ہیں۔
 لہذا ان میں کسی کسی جگہ غلطی ملے۔ ان قبل کلمات کی بجائے
 نظر کے اشغال سے اے بنگھاؤس کو معلوم یہ ہوا کہ صرف ۱۱
 اعادے کافی ہوتے تھے۔ اس ۹ کی بجٹ سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ
 معنوں اور قافیہ کی وجہ سے بہت سے تلازمات تیار شدہ اور قائم شدہ
 مل جاتے ہیں۔ لیکن ایک ہی وقت میں پانچ یا سنی اشعار کو یاد کرنے
 میں ایک شعر کو یاد کرنے کے مقابلے میں پانچ گنے اعادوں کی ضرورت
 ہوتی ہے۔ اب یہاں تحقیقات کے دو یا تین راستے کھل جاتے ہیں۔
 (۱) اعادوں کے ایک سلسلے کی فوری اثرات (۲) یاد کئے ہوئے
 مواد کو خاص وقفہ کے بعد ذہن میں باقی رکھنا۔ اس کی پھر دو صورتیں
 ہو جاتی ہیں (الف) اعادوں کی تعداد اور (ب) وقت کے
 لحاظ سے (۳) اعادوں کے اجتماع یا ان کی تقسیم کے اثرات
 اعادوں کی تعداد پر۔ اب ہم ان میں سے ہر ایک کو یکے بعد دیگرے
 لیتے ہیں۔

(۱) یہاں یہ فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ ایک خاص وقت کے بعد
 توجہ کی ممکنہ کچھ دیر کے لئے مزید اعادوں کو بیکار اور عبث کر دیتی ہے۔

۱۱ چنانچہ ۱۲ کلمات کے لئے تو ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶، ۶ کے اضافہ سے
 ۱۲۲ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، یعنی یکہ اعادوں میں ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷، ۲۷ کے
 اور اضافہ سے صرف ۵۵ یعنی صرف ۱۱ اور اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، اس کا
 مطلب یہ ہے کہ تعداد کلمات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ دہرائے کا عمل نسبتاً آسان تر
 ہوتا جا رہا ہے اور یہ تو ہے۔ اے بنگھاؤس پر یہ اقراض دو یقین ۱) لسان
 Elsar اور Hoeffler نے کیا لیکن اس اقراض کو شخص یہاں تک کہ خود
 اے بنگھاؤس ورنڈل اور دور کیوں جائے خود میں نے نظر انداز کیا (مصنف)

چنانچہ ۱ سے ننگھاؤس کا تجربہ تھا کہ اگر وہ ۱۰۰ اہل کلمات کے چھ اشعار کو ایک مرتبہ بیٹھ کر ۶۴ مرتبہ دہراتا تھا اور اس میں تقریباً پون گھنٹہ صرف ہوتا تھا، تو ”حقیقت کی سی حالت پیدا ہوتی تھی“ لیکن اس حد کے اندر رہ کر قانون تعلیل حاصل منشفہ کیا جاسکتا ہے، اگرچہ بعض اوقات یہ مخالف اصل میلانات سے ڈھکا ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر تلفظ یا مانوس اختیار سی حالات سے مطابقت وغیرہ کی مشکلات کی وجہ سے پیدا ہونے والے انحرافات توجہ کو شروع ہی میں جلدی سے روک دیا جائے، تو غیر منقسم توجہ کے راستہ میں سے رکاوٹوں کے ہٹ جانے سے ذرا سی اصلاح ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ایک معلومہ اعادے میں تمام کلمات کا حال ایک ہی سا نہیں ہوتا۔ پہلی قرائت بالعموم پہلے دوسرے اور آخری کلمے کے لئے بہترین اور کافی ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے تمام مصرعے کو صحت کے ساتھ یاد کرنے کے لئے درمیانی کلمات کو بہت دفعہ دہرانا پڑتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ تمام کلمات کچھ دیر کے لئے صراحتہ متعین کئے جاتے ہیں، قبل اس کے کہ ان کا باللاست احیا ہو سکے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ دلہیز اختیار کے نیچے رہتے ہیں۔ لیکن ہر نیا اعادہ ان کو اس دلہیز سے قریب کر دیتا ہے۔

۱۱ Law of Diminishing Returns چنانچہ دس کلمات کے ایک مصرعے میں ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲

۱۲ اعادوں کے بعد جو کلمات کو صحت کے ساتھ اور اصلی ترتیب میں دہرائے گئے، ان کی تعداد علی الترتیب ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵ تھی۔ یہ تعداد گویا اوسط ہے۔ اختارات کے ان سلسلوں کی جو اٹھ شخص میں سے ہر ایک پر ہوئے اب چونکہ فرض کیا گئے کہ ایک شخص پہلے اعادے پر پوری توجہ جاتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا اعادہ بلاشبہ بہترین ہوتا ہے جس میں کلام نہیں کہ بعض ایسا کرتے ہیں بلکہ اکثر ایسا نہیں کرتے۔ لہذا اعتبار کرنے والے کا فرض یہ ہے کہ وہ اس لحاظ سے جس قدر بحیثیت ماں کو کھانا حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ ۱۰۰ ادوشاد جو یہاں بیان کئے گئے ہیں بلاشبہ کم ہی کچھ تو اس طریقہ کی جدئے جو مثال کیا گیا ہے کچھ جیسا کہ فیصلی خطوں معلوم ہوئے اس سبب کہ ان آٹھ آدمیوں میں سے تین ایسے تھے جن کی توجہ پوری طرح درجہ ہوئی (صنف)

ہیاں تک کہ یہ اس کے اوپر آ جاتے ہیں۔ لیکن ابھی یہ سخت دہیزی ہی ہوتے ہیں، کہ ان میں کلم و بیش ملازم قائم ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ ان کلمات میں سے کسی ایک کا ذکر کیا جائے، تو نہ صرف یہ کہ اس کلمے کی شناخت ہو جاتی ہے بلکہ اگلے کلمہ کا ایسا بھی ہو جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ موضوع کی طرف سے یکساں توجہ اس قدر معروضی متنوع کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ توجہ کو جب درمیانی کلمات سے واسطہ پڑتا ہے تو اگرچہ اس کی مقدار یکساں ہوتی ہے تاہم اس کی تقسیم اس تقسیم سے مختلف ہوتی ہے، جو آخری اور پہلے کلمہ میں ہوتی ہے۔ آخری اور پہلے کلمہ میں ہم کو یا تو نئے کلمہ کو وصول کرنا پڑتا ہے یا پرانے کو محفوظ رکھنا۔ لیکن درمیانی کلمات کی صورت میں یہ دونوں کام ایک ہی وقت میں کرنے پڑتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک بھی سنجوئی انجام نہیں پاتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع کے کلمات جن پر زیادہ غیر منقسم توجہ کی جاتی ہے، زیادہ گہرے نقش پیدا کرتے ہیں اور آخری کلمات جن پر توجہ بالراست بہت زیادہ بے ترتیب نہیں ہوتی، درمیانی کلمات کے مقابل میں زیادہ تر ”مرسم“ رہتے ہیں۔

(۲۔ الف) ایک مصرعہ کو چوبیس گھنٹے کے بعد دوبارہ یاد کرنے کی حالت میں ۱۰ بے فکھاؤں نے ان ہی اختارات میں معلوم کیا کہ ایک دن قبل جتنے اعاذوں کی ضرورت پڑتی تھی، ان میں اوسطاً تھائی کی بچت ہوتی ہے مثلاً ۱۶ کلمات کے ایک مصرعہ کو صحت کے ساتھ دہرانے کے لئے ۱۲۰ اعاذوں کی ضرورت ہوتی تھی۔ اگر شروع میں ۸ اعاذے ہوتے تھے، تو وہ مصرعہ بلحاظ حفظ ہونے کے ناقص رہ جاتا تھا، اور اگلے دن یہ غیر انوس معلوم ہوتا تھا۔ لیکن باوجود اس کے متناسب بچت کچھ کم نہ ہوتی تھی۔ برخلاف اس کے

لحہ دو مصرعوں کے درمیان کا وقفہ، دو کلمات کے درمیان وقفہ کی نسبت بہت زیادہ لمبا ہوتا تھا، صنف،

اگر اس کے پہلے ۲۰ اعادوں کے بعد مزید ۲۰ اعادے ہوتے تھے تو وہ مصرعہ بہت اچھی طرح یاد ہو جاتا تھا، اور باوجودیکہ اگلے دن کی نوبت عیاں اور ظاہر ہوتی تھی، متناسب بخت کچھ زیادہ نہ ہوتی تھی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ ایک ہی وقت میں بہت سے اعادوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے قومی تلازمات ایک ہی وقت میں متھوڑے سے اعادوں سے پیدا ہونے والے ضعیف تلازمات کی نسبت جلد محو ہو جاتے ہیں۔ ہر بار دھڑکتے اپنی "نفسی حرکیات" میں، غالباً طبعی تمثیلات سننے زیر اثر، یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ احضارات کا "غروب" یا "انتاع" بالعموم ان کی شدت کے متناسب ہوتا ہے۔ "غروب" ہونے کے لئے جس قدر کم مواد ہوتا ہے، اسی قدر مست یہ غروب ہو جاتا ہے۔ زائد حال کے اختیارات بھی بلاشبہ اسی نتیجہ کی طرف مووی ہوتے ہیں (ب) اب رہ گیا سوال زمانے کے تعلق سے یاد کئے ہوئے مواد کے "محفوظ" رہنے کا، سو اس کے متعلق ہم سب جانتے ہیں کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمارے یادداشتیں دھندلی پڑتی جاتی ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کی شرح ذہول کیا ہے۔ اسے بنکھاؤس نے طویل اختیارات کے سلسلوں سے معلوم کیا ہے، کہ یہ شرح زمانہ کے لوکارٹھم کے متناسب ہوتی ہے۔ لیکن یہ نتیجہ اس نتیجہ میں شامل ہے جو حفظ اور شدت میں تعلق بیان کرتا ہے، اور جس کو ہر بار دھڑنے نے فرض کیا ہے۔ تاہم اس قسم کی تحقیقات میں آزاد تصدیق و توثیق ہمیشہ قابل قدر ہوا کرتی ہے۔

(۳) اگر وہ متناسب بخت جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، لالائی لہناتیہ صحیح ہوتی، تو ۱۶ کلمات کے ایک ہی وقت میں سو اعادے ہم کو چوبیس گھنٹوں کے بعد مزید اعادوں سے بے نیاز کر دیتے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نتیجہ کبھی بھی قابل حصول معلوم نہ ہوا۔ اجتماع کے ایک خاص درجہ کے بعد ہر دم کم ہونے والی آمد نمایاں ہو گئی، اور یہ اس وقت جب توجہ کا ضعف محسوس ہونا شروع نہ ہوا تھا۔ بر خلاف اس کے

جب یہ اعادے بہت سے دنوں پر تقسیم کر دیئے جائیں تو ہر دم بڑھنے والی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا ۱۷ سے بنگھاؤس کے نزدیک تین دنوں پر پہلے ہوئے ۳۸ اعادے ایک ہی وقت کے ۶۸ اعادوں کے برابر کامیاب ثابت ہوئے۔ یوسٹ نے ای میولر کے طریقہ پرف زنی کے مطابق دو مختلف معمولوں پر امتیاض اختیارات کئے۔ ان کے نتائج اور بھی زیادہ قطعی ہیں۔ اس نے لگاتار تین دن تک ۸ یومیہ اعادوں سے لگاتار چھ دنوں تک ۴ یومیہ اعادوں اور ۱۲ دنوں تک ۲ یومیہ اعادوں کا باہم مقابلہ کیا اور معلوم یہ ہوا کہ کامیابیاں چوبیس گھنٹوں کے بعد طے ترتیب ۵، ۱۱، ۲۵، ۴۹ اور ۷۷ تھیں۔ جیسا کہ خود یوسٹ کا خیال ہے، کلیر ترین تقسیم یعنی لگاتار ۲۴ دن تک ایک یومیہ اعادہ اور بھی زیادہ مفید ہوتا، بلکہ ہر مرتبہ پہلے ارتسام کی فوقیت (دیکھو سبند ۱) کو حاصل کرتا۔ اس نتیجہ کی توجیہ بھی جزاً مذکورہ بالا قانون غروب سے ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر غروب زمانہ کے معنی مناسب ہوتا، یا شدت سے آزاد ہوتا، تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک اعادوں کا ایک طریقہ تقسیم دوسرے طریقہ تقسیم پر فوقیت رکھتا۔ لیکن اس فوقیت کی وجہ ایک اور ہے جس کی طرف ملاحظہ اشارہ نہیں ہوتا۔ اس کو ہم ابھی دیکھیں گے۔

توزین

(۲) جب ہم کلمات کا اعادہ کرتے ہیں، تو ہمیشہ اور تقریباً بالضرورت ہمارا تلفظ موزوں ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ جب جی، ای، میولر اور اس کے ہمکاروں کے مرمم طریقوں کے مطابق ان کلمات کا فرداً فرداً اور مقررہ وقفوں کے بعد اختصار ہوتا ہے تب بھی یہی صورت

Jost Method of scoring اس باہم غریب بحث کریں گے (منف)

۷۷ دیکھو باب ۶ (منف) Rythmizing

پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً بارہ کلمات کا ایک سلسلہ چھ ارکان کی صورت
 میں مربوط ہو جاتا ہے۔ اس توزین کی بہترین مثال ہم کو اس وقت
 ملتی ہے جب ہم گھڑی کی آواز کو بغور سننے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں
 آواز فی الواقع ٹوک ٹوک کی جوتی ہے، لیکن ہمارا ذہن اس کو
 ٹوک ٹوک ٹوک ٹوک کی صورت میں سمجھ کر لیتا ہے۔ بعینہ یہی حالت
 ہمارے کلمات کی جوتی ہے۔ اس سیلان کو روکنے، اور ان کلمات کو، بغیر
 اس طرح سمجھنے کی کوشش میں ہماری شرح رفتار بظاہر کم
 معلوم ہوتی ہے اگرچہ اس میں حقیقت کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ یہ ظاہری تغیر
 بلاشبہ اس زیادتی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس حالت میں ہم کو کرنی
 پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ ہماری یہ کوشش شاذ ہی کامیاب ہوتی ہے
 اور اگر ہم کو اس میں کامیابی ہوتی ہے، تو پھر ان کلمات کو یاد کرنے
 کے لئے ہم کو تقریباً دو گنے اعادوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے
 معلوم ہوتا ہے کہ اس مربوط مواد میں نفسی تنظیم پیدا کرنے سے کتنا بڑا فائدہ
 حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہی فائدہ اور طریقوں اتنے بھی ظاہر ہو جاتا
 ہے۔ اس توزین میں ہر ایک رکن، یہ دو کلمات پر مشتمل ہو، یا تین پر ایک
 نئی مرکب اکائی بن جاتا ہے، اور اس طرح جن مفردات و عناصر کو
 مربوط کرنا مقصود ہوتا ہے، وہ آدھے، یا تہائی، رہ جاتے ہیں، اور تمام
 مصرعہ چھوٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ پھر اختلاف لمحہ اس مصرعہ میں ہر رکن
 کے تعیین مقام میں مدد کرتا ہے، اور اس طرح بھی آسانی ہوتی ہے۔
 اس تمام استحصال کی توجیہ نامکن، یا کم از کم مشکل ہے، جب تک کہ عازیت
 اور تلازم محض میکانیکی اور انفعالی محال سمجھے جاتے ہیں۔
 جس نفسی سوز و شدت پر ہم یہاں بحث کر رہے ہیں، اس کے عضویاتی
 نسیاتی، اور جمالیاتی پہلوؤں کی تفصیلی اعتباری تحقیق کی گئی ہے۔ یہ تمام
 مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور متنازع فیہ ہے کہ یہاں اس پر غور نہیں کیا جاسکتا۔
 تاہم سرسری طور پر دو باتیں، یا تین بیان کی جاسکتی ہیں۔ ہم کو یہاں

خارجی موزونیت سے سروکار نہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ہم کو ارتقائات کے ان متواتر سلسلوں سے کچھ واسطہ نہیں، جن میں شدت، فصل، وغیرہ کے حقیقی اور معینی و متقرر اختلافات ہوتے ہیں بحسب اور قابل غور بات یہ ہے کہ جہاں آوازیں مثلاً، باقاعدہ طور پر کیے بعد و بیکرے پیدا ہوتی ہیں، اور ان میں گھٹنا یا کمی یکسانیت بھی ہوتی ہے، اور اس طرح وہ خارجی موزونیت سے پاک ہوتی ہیں، وہاں بھی اکثر اشخاص ان کو موزوں مجموعوں کی صورت میں معلوم کرتے ہیں، شرط صرف یہ ہے، کہ ان کی شرح ۲ و ۱ اور ۱ کے بین میں ہو۔ ان شرحوں میں سے کست تردد کے مجموعوں کی طرف توجہ ہوتی ہے، اور جس طرح یہ شرح بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح دو کے مجموعے، چار، یا آٹھ کے مجموعوں کے لئے جگہ خالی کرتے جاتے ہیں۔ تین، یا چھ کے مجموعے بھی پاکے جاتے ہیں، لیکن بہت کم۔ یہ مجموعے بڑے ہوں یا چھوٹے، ان کی اوٹلی بقا نسبتہ مستقل ہوتی ہے۔ یعنی دو کے مجموعوں کی ۱ و ۱ اور آٹھ کے مجموعوں کی ۱ و ۱ کے بین میں۔ اس سے بھی زیادہ دست شرح میں اس طرح مجموعے بنتے ہی نہیں، اور اس سے زیادہ تیز شرح میں سلسلہ میں ایک مقررہ شدتی تغیر ہوتا ہے۔ ان تمام حقائق سے موزونیت اور توجہ کی عسام اور طبعی شرح رفتار کا تعلق معلوم ہو جاتا ہے۔

ان تمام اختارات میں معمول برابر کسی چیز پر مانتا جاتا ہے یا سر ملاتا جاتا ہے، یا کسی اور قسم کی حرکت کرتا جاتا ہے۔ نبض اور نفس میں اس میں شریک ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک خیال یہ ہے، کہ یہی مصنوعی موزونیت نفسی موزونیت، اور اس کے مختلف جلائیاتی اثرات، کا سرچشمہ اوتیس ہے۔ تاہم اس میں کلام نہیں، کہ ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہوتا ہے۔ کس طرح ریاضی میں نظام اعشاریہ ہماری دس انگلیوں کا مقابل ہے، اور جس طرح ہماری حرکات ہمارے اعضاء و جوارح کی

ساخت کی مثال ہیں، اسی طرح فرض کیا جاسکتا ہے کہ عضوی امسال ان حدود کو معین کرتے ہیں، جن میں نفسی موزونیت ممکن ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی ظاہر ہے کہ یہ عضوی اعمال اس کی ترقی کی، صحیح علت نہیں، بعینہ اس طرح، جیسے کہ انگلیاں ریاضی کی ترقی میں یا ٹانگیں آئرش رقص کی ترقی میں، مدد نہیں کرتیں۔ موزونیت کی حرکت موزونیت میں ابتدا بہت نفسی ہوتی ہے، اور اس کے بعد پھر نفسی اور دیگر عضوی اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ احساسی موزونیت بھی موضوع کے حسبِ نشا، یا دوسروں کے حسبِ تجویز، بدلی جاسکتی ہے، اس حالت میں بھی نفس بدل جاتا ہے۔ اس کی مثالیں ہم گزیر کی آہن کی بھک بھک وغیرہ میں بکثرت مل جاتی ہیں۔

ہندو اہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ نفسی موزونیت توجہ یا ذراک کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن جن اسباب سے اس کی تعیین ہوتی ہے، وہ بہت مختلف اور ان کے تعلقات بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ حضار جن میں موزونیت پیدا کی جانے والی ہے، آہستہ آہستہ بے بددیگری پیدا ہوتے ہیں، تو نفسی حال کے طول یا شاید ہم کو عرض کہنا چاہیے، کا اثر بہت طرح کا ہوتا ہے۔ اگر وہ بہت جلدی آتے ہیں، تو ان کی شدت بقیہ اور دست قبض کا اثر دوسری طرح کا ہوتا ہے، کیونکہ یہ ضروری ہے، کہ وہ اپنی انفرادی وضاحت کو باقی رکھیں، اور اسی قدر بیک وقت اخذ کئے جاسکتے ہیں، لیکن اگر سلسلہ بہت مدت تک جاری رہے، یا یہ اکثر تجربے میں آئے، تو ناممکنی مجموعات افراد سمجھے جاسکتے ہیں، اور جب تک کہ کچھ سہولت پیدا نہیں ہو جاتی، اس وقت تک توجہ کرنے والی ذات کسی موزونیت سے واقف نہیں ہوتی، نفس توجہ کے فعل میں مختلف پہلو ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ توقع میں آنے والی چیز کے ظہور سے قبل ہی مطابقت پیدا کی جاتی ہے۔ بالعموم ایک عمل کے شروع اور اکرین غالب ہوتے ہیں، اور موزونیت گرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔

لیکن ایک موزوں گل کے اندر ہجہ کے متعدد بتاوات اب بھی تباہ نہیں ہوتے۔ لیکن یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ موزونیت سبب ہو یا مرکب ہندسی شکل کی طرح ایک وجدانی گل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں اور ہندسی شکل میں ایک فرق یہ ہوتا ہے، کہ اس میں سڈول پن نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک سر کو منکوس کرنے سے وہ اثر پیدا نہیں کیا جاسکتا، جو اس سر کے مطلوبہ نقش کے منکوس صورت میں طبع کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہر ایک ایسے مسئلہ کی طرف آتے ہیں، جس میں اس واقعہ کی نقیاتی اہمیت بے نقاب ہوتی ہے۔ لیکن لازمی یہ ہے کہ پہلے مسائل حافظہ پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا ذکر کر دیا جائے، جس میں جو کثرت کے ماہرین نقیاتی توزین اور یاد کرنے کے عمل کے تعلق کو کام میں لاتے ہیں۔ اسے بنکھاؤ میں کا طرز عمل تو یہ تھا، کہ وہ ایک اچھی طرح یاد کئے ہوئے مصرعہ کو مستعین و مقدر وقت کے بعد دوبارہ یاد کرنے میں تعداد اعداد کو نگاہ میں رکھتا تھا، اور معلوم کرتا تھا، کہ گزشتہ اعداد کی وجہ سے اب کتنے اعداد کی سمجھت ہوتی ہے ایسی جو سے اس طریقہ کو طریقہ تغلیم یا طریقہ سمجھت کہا جاتا ہے۔ اس دوسرے میں معمول کو ایسے وزن کا شعر دیا جاتا، جس کا رکن ادل لبا ہوتا ہے، اور رکن دوم جھوٹا۔ اس سے اس شعر کو چند بار دہرنے کو کہا جاتا ہے، لیکن نہ اتنی بار کہ وہ شعر اس کو پوری طرح یاد ہو جائے۔ اب ایک مقدر مدت کے بعد ایک ایسا کلمہ اس کے سامنے پیش کیا جاتا ہے جس پر زور دیا گیا تھا۔ اب اس سے وہ کلمہ ادا کرنے کو کہا جاتا ہے جس پر زور نہیں دیا گیا تھا، اور جو اس کے ساتھ مربوط تھا۔ اس کا جواب کبھی تو صحیح ہوتا ہے، کبھی غلط، اور کبھی

وہ بالکل جواب دے ہی نہیں سکتا۔ اس نئے طریقے کو اسی وجہ سے ”طریقہ نشانیہ“ کہا جاتا ہے۔ اس طریقہ میں اختیار کرنے والا تفصیل میں وہ بصیرت حاصل کر لیتا ہے جو پہلے ممکن نہ تھی، کیونکہ یہاں ”نشانیہ“ اور ”چٹک“ دونوں سبق آموز ہوتے ہیں۔ پھر ہر جواب کے وقت کسی پیمائش، اور ان اوقات کے باہمی مقابلہ سے بہت کچھ سیکھا جاسکتا ہے، چنانچہ قوی، یا جدید تر، تلازمات میں ضعیف تر، یا قدیم تر، تلازمات کی نسبت، جوابات جلد ہی دئے جاتے ہیں۔

”رجعی تلازم“

(۲) کیا تلازم صرف آگے ہی کی طرف عمل کرتا ہے، یا کیا یہ پیچھے کی طرف بھی عمل کرتا ہے، جس طرح کہ ایک زنجیر کی کوئی درمیانی کڑی ہٹائی جائے، تو اس کی دونوں طرف کی کڑیاں اٹھ جاتی ہیں؟ یہی وہ سوال ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اور اب ہم اسی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ سوال بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ ہے کہ اگرچہ توجہ کی نقل و حرکت صرف آگے کی طرف ہی ہوتی ہے، تاہم تلازم پیچھے کی طرف بھی عمل کر سکتا ہے، تو سبجری نفسیات بالکل غلط ہے، لیکن اگر سامنے کی سمت مہل نہیں، تو یہ بیان حقیقت کے خلاف ہے۔ لیکن مہل اشار میں اس قسم کی رجعت غیر ترقی نہیں، اس وجہ سے کہ یہاں کوئی ”مراجعت لازم“ نہیں ہوتی، جن پر سبجری و مفہوم دلالت کرتے ہیں۔ اے منگھاؤس کی تحقیق میں تو ایک شعر کو پیچھے کی طرف دوبارہ یاد کرنے میں اس وقت میں ۲ و ۱۲ فیصد کی رجعت ہوتی ہے، جو اس کو سامنے کی طرف

یاد کرنے میں خرچ ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک ایک کلمے کو چھوڑ کر
 نیچے کی طرف دوبارہ یاد کرنے میں پانچ فیصدی کی بچت ہوتی ہے۔
 تیسری یہ کہ اس صورت میں کلمات کی ترتیب یہ ہوتی ہے :- ۱۶، ۱۴،
 ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱۔ لیکن یہاں اس کے اعتبارات
 کی تعداد (چار) اس قدر ناکافی تھی کہ یہ نتیجہ وقوع نہیں سمجھا جا سکتا،
 اور اس کو وہ خود تسلیم کرتا ہے۔ پھر جو وقت کہ بچتا ہے، اس کا
 اختلاف اشتباہ انگیز طور پر بہت زیادہ تھا، یعنی محض اعادے کی
 صورت میں یہ ۲۶ اور ۱۵ کے بین بین تھا، اور ایک ایک کلمہ چھوڑ کر
 چھوڑ کر اعادہ کرنے میں ۱۵ اور ۹ کے بین بین۔ بہر کیف یہ اعتبارات
 بحیثیت مجموعی ہم کو اس فرض کی طرف مال کرتے ہیں، کہ تلازم
 اگر آزاد چھوڑ دیا جائے تو دونوں طرف عمل کر سکتا ہے، اگرچہ پیچھے کی
 طرف روابط بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، تو دونوں
 طرف کے تلازمات کم از کم صورت کے لحاظ سے تو یکساں ہونے
 چاہئیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ج ب اور ا ب ج ح
 دونوں صورتوں میں یہ سبب جوئے چاہئیں۔ لیکن اس طرح
 ج ب کی نسبت اور ب، ا کی نسبت ج کا اکثر اچھا کرے گا۔
 تلازم کی قوت اور قرب میں اس قسم کا تعلق نام نہاد ”ابوالاسلمہ
 تلازم“ میں غیر متغیر ہوتا ہے، جہاں سمت سامنے کی ہوتی ہے۔
 واقعہ یہ ہے کہ ”ج ب تلازم“ کی تائید میں کوئی قطعی شہادت
 دستیاب نہیں ہوتی۔ جو کچھ شہادت ملتی ہے، وہ اس کے خلاف ہے۔
 چنانچہ میولر اور پلانزکر کے دو باتین سو اعتبارات میں ۱۲ کلمات
 معین تعداد میں اس طرح اعادہ ہوا، کہ تیسرے، چھٹے، نویں اور بارہویں
 کلمہ پر زور دیا گیا۔ ایک مقررہ عرصہ کے بعد جب معمول کے سامنے کوئی

وہ کلمہ پیش کیا جاتا تھا جس پر زور دیا گیا تھا، تو وہ کوئی اور کلمہ جو اس وقت اس کے ذہن میں آتا تھا کہ دیتا تھا۔ اب جن مثالوں میں کہ ایک رکن کے دوسرے کلمہ (یعنی قریب ترین باقی کلمہ) کا اچھا ہوا، وہ ان مثالوں کے مقابلے میں آدھی تھیں، جہاں ایک رکن کے پہلے کلمہ (یعنی قریب ترین باقی کلمہ سے قبل کا کلمہ) کا اچھا ہوا حالانکہ ہمارے خیال کے مطابق ان کا اچھا بہت ذرا حد درجہ مرتبہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کے علاوہ پہلے اور دوسرے کلمہ تک پہنچنے کے لئے ذہن کم وقت لیتا تھا، نسبت دوسرے اور قریب کے کلمہ تک پہنچنے کے لئے۔ یہ نتائج مسلسل رجحانی تلازم کے نظریے کے مخالف ہیں۔ لیکن ان کی توجیہ نہایت آسانی سے اس واقعہ سے ہو جاتی ہے کہ تین کلمات کا مجموعہ ایک مخلوط و ملتفت کل بن گیا تھا۔ اب یہ گویا موزوں سلسلے کا ایک رکن تھا۔ اسی وجہ سے مجموعے سے پہلے حصے سے اچھا کرنے کا سیلان دو درمیانی حصے کے سیلان کے مقابلے میں، تو سیلتا تھا۔ اے بنگھاؤس کے اختبارات میں جو سمجھتی ہوئی ہے، اس کی توجیہ بھی اسی طرح ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ اختبارات کے یہ نتائج ہم کو اس نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں، کہ ان میں تعلقات شرکت و جود بلا واسطہ طور پر شامل ہوتے ہیں۔ ان کو آگے یا پیچھے کی طرف کی زمانی ترتیب سے کوئی سروکار نہیں۔ یعنی یہ کہ ”جہی تلازم“ کی اصطلاح نامناسب ہے۔ یہ تمام شائیس در حقیقت سجدید کی ہیں، نہ کہ خالص تلازم کی۔

بہ قسمتی پر ہے کہ اے بنگھاؤس کے مذکورہ بالا نا کافی اختبارات کے علاوہ کوئی اور ایسے اختبارات نہیں، جن کو اس مسئلہ سے تعلق ہو۔ میولر اور پلٹنر نے بزعم خود حقیقی جہی تلازم کی قطعی شہادت جس کی ہے جو ان کو ان کے اختبارات میں ضامن دستیاب ہوئی

۱۔ دیکھو باب ۱۱۱ (صنف) ۲۔ دیکھو باب ۱۱۲ (صنف)

۳۔ میولر اور شو مان Schumann جس اس سے کلی اتفاق رکھتے ہیں (صنف)

اس شہادت کا بڑا حصہ ”چوک“ کی مثالوں، یا ”اشال کا ذبہ“ سے ماخوذ ہے۔ ان غلط جوابات میں سے اکثر اس قسم کے تھے، کہ جن کی توجیہ ”محسن اتفاق“ کی بنا پر نہ ہو سکتی تھی، اور ان میں ایک لفظ کی وجہ سے مابعد کے لفظ کا نہیں، بلکہ مابذل کے لفظ کا ایسا ہوا۔ اختبارات کے ایک سلسلے میں تمام غلط جوابات تو تھے، لیکن ۲، ۳ مثالوں کی توجیہ ”محسن اتفاق“ کی بنا پر ممکن تھی۔ ایک اور سلسلہ میں ان کی توجیہ او علی الترتیب ۵ اور ایک تھی۔ مزید شہادت ان اختبارات سے ماخوذ کی جاتی ہے، جن میں ایک اور طریقہ استعمال کیا گیا تھا۔ معمول کے سامنے ایسے کلمات پیش کئے جاتے تھے، جن پر زور تھا۔ اب بجائے اس کے، کہ اس سے اس کے بعد کے کلمہ کا نام لینے کو کہا جائے، اس سے ایسے کلمے کا نام لینے کو کہا جاتا تھا، جو اس کے ذہن میں پہلے آتا تھا، اور اس کے بعد دوسرے کلمے کا، بشرطیکہ یہ دوسرا کلمہ اس کے ذہن میں آئے، گو یا یہاں وہ پہلے طریقہ کی طرح ایک خاص کلمے کے جگہ پر مجبور ہوا تھا، بلکہ آزاد تھا، کہ جو کلمہ اس کے ذہن میں آئے، اس کا نام لے گا، اس کے کہ یہ کلمہ دوسرا ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر کہا جاسکتا ہے، کہ اس طریقے میں آزادہ تلازم پروئے کار آتا تھا، اور اسی وجہ سے اس میں موضوع کی طرف سے زیادہ نفسیاتی مہارت اور چابکدستی کی ضرورت ہوتی تھی، نسبت اس مہارت اور چابکدستی کے جب موضوع ”عہدی“ تلازمات تک محدود تھا۔ واقعہ یہ ہے، کہ جہی تلازم کی بلا واسطہ تحقیق کے لئے اختبارات کے صرف دو سلسلے قائم کئے گئے تھے، اور دونوں میں یہی طریقہ مستعمل ہوا تھا۔ لیکن ان دو سلسلوں میں سے ایک تو معمول کی ناقابلیت کی وجہ سے مسترد کر دیا گیا، اور دوسرے کا معمول بھی اس تمام عمل و امتحان سے بہت کچھ واقف معلوم نہیں ہوتا۔ بہر کیف اس کے جوابات کا خلاصہ حسب ذیل ہے (یہ یاد رہے، کہ آزمائش ۱۱ کلمات کے مصرعوں پر ہوئی تھی، اور وزن ان کا

یہاں تک کہ ایک کلمہ پر زور تھا اور دوسرے نہ تھا۔ وہ فیصدی مثالوں میں زور دہانے کے احکام سے اچھے یعنی اسی رکن کے بے زور کلمے کا نام پلے لیا گیا۔ ۴ فیصدی مثالوں میں ماقبل کلمہ یعنی ماقبل کے رکن کے بے زور کلمہ کا نام لیا گیا۔ ۶ فیصدی یا بحیثیت مجموعی، فیصدی مثالوں میں اس کلمے کا بعد میں نام لیا گیا۔ باقی کے ۹ کلمات صرف ۳ فیصدی جوابات میں آئے۔ لہذا دونوں طریقے آگے اور پیچھے دونوں طرف کسی کسی ربط کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ یعنی نہ صرف الف سے ب کی طرف، بلکہ ب سے الف کی طرف بھی۔ لیکن کیا سوغوالذکر صورت حقیقی حجبی تلازم کی ہے؟ تمام مسئلہ کے مساکنہ سے یہ تاویل بہت مشتبہ ہو جاتی ہے۔

ب سے پہلے تو اس نام نہاد تلازم کی تقریباً اٹل تازگی قابلِ ملاحظہ ہے۔ ”آزاد تلازم“ کے اختبارات میں مصرعہ کو سیکھ جانے کے تین منٹ بعد آزمائش شروع ہوئی۔ اور لمبے وقفوں کے اثرات کی تحقیق نہیں کی گئی۔ لیکن قدیم اختبارات میں جہاں معمول صرف ”عربی تلازمات“ تک محدود تھا، اور جن اشغال پر استدلال قسائم کیا گیا وہ ”چوک“ کی مثالیں تھیں، ملاحظہ یہ ہوا کہ ۸ اختبارات کے ایک سلسلہ میں چھٹی الفاظ، پڑھنے کے ۲۰ ثانیہ بعد دکھائے گئے۔ بیسٹ ۵ صورتوں میں تو ماقبل کے کلمات کا نام غلطی سے لیا گیا۔ ۲۱۹ اختبارات کے دو اور سلسلوں میں ۲۴ نمٹوں کے بعد آزمائش کی گئی۔

یہاں صرف ایک مثال اس قسم کی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس تازگی کی وجہ سے تمام کا تمام مصرعہ بحیثیت مجموعی ”تیار“ کی حالت میں تھا، اور اس طرح کوئی کلمہ بھی دلہیز شہور سے دور نہ تھا۔ ان مصنفین کی زبان میں ان کی امداد ظہور کی تیار ہی اس وقت تک اس قدر قوی تھی کہ میلان کی تھوڑی سی تقویت ہی سے کلمہ فی الواقع دوبارہ پیدا ہو جاتا تھا۔ اس کے علاوہ معمول مصرعہ میں اس کلمہ کے مقام سے اکثر

واقعہ ہوتا تھا، جس کا احضار ہوا۔ اور اسی واقعیت سے اسس کو سلاطین
کلمہ کے دریافت میں مدد ملی۔ بعض اوقات تمام کا تمام مصرعہ بہت گہرے
طور پر مرسم ہوتا تھا۔ یہاں وہ اس تمام مصرعے کا حاضر کلمہ تک دہراتا
اور اس طرح اس احیا کی موثریت کو جمع کرتا جاتا، جو نتیجہ ہوتی تھی اس
چیز کا جس کو کل ٹھہرا کرتا تھا، اور جس کو فقط ایک کلمہ ہی یاد کر سکتا تھا۔
یہ تمام سرمایہ ان صورتوں میں تو بالخصوص سیر حاصل تھا، جہاں
واقعات زیر غور کی طرح، امانت سے تمام تازہ تھے۔

تیسری بات یہ تھی، کہ ان تمام مثالوں میں ایک طرح کی سرسبکی
پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ”آزاد تلامذہ“ کے اختبارات میں جن مثالوں میں کچھ
نہیں کلمہ کے بعد کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا، ان میں سے وہ نصفی میں واسطاً
.. اس وقت خراج ہوا، اور جن مثالوں میں کہ ماہل کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا،
ان میں سے ۴ فیصدی میں یہ وقت ۶۵۰۰ تھا اور ۱۲ فیصدی دیگر
مثالوں میں یہ اور بھی زیادہ لمبا تھا۔ ہم بجا طور پر یہ فرض کر سکتے ہیں،
کہ ان زائد سے ساڑھے تین ٹائمنوں میں باقی کے گیارہ محض تحت دہری
کلمات کے دوبارہ ظہور کے میلان میں بہت سے باہمی تغیرات ہوئے،
جن میں سے بعض متخالف تھے، اور بعض ایک دوسرے کا تحکمہ کرتے
تھے۔ اور یہ کلمات جو کچھ مرکز شور میں اکثر ظاہر ہو چکے تھے، اس لئے
یہ سب لکرم و بیش شوش کل بن گئے تھے۔ بہر حال ”عمدہ تلامذہ“
کے اختبارات میں جہاں تمام جوابات غلط تھے، اس قسم کے مختلف
تعال و تفاعل کی کافی شہادت ان امثال کی تحلیل سے ملتی ہے
جن کو ان مصنفین نے بیان کیا ہے۔ یہ فرض کرنا ہے یا نہ ہوگا، کہ ان
امثال میں جواب دینے کا وقت ان امثال کے مقابلے میں زیادہ
لمبا تھا، جن میں کہ جواب صحیح تھا۔

لہذا ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھنے کے بعد ہم کو اب بھی اس میں
شہد ہے، کہ ہیولہ اور پلٹن نکر کی تحقیقات سے جو نئے واقعات روشنی

میں آئے، وہ اس زمانی ترتیب کے حقیقی عکس و قلب کی تائید کرتے ہیں جس میں کہ تلازم قائم ہوا۔ ان واقعات کی جس تاویل و تعبیر کی آئے بنگھاؤ میں نے وکالت کی ہے، وہ اب بھی سادہ ترین اور بہترین معلوم ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو سلسلہ سے نہیں، بلکہ ایک کل سے واسطہ پڑتا ہے یعنی ایک صورت میں تو فقط ایک رکن اور دوسری صورت میں تمام مصرعہ سے جس میلان کی وجہ سے دو کلمات ایک رکن بنتے ہیں، اسی کے زیر اثر چھ کلمات ایک مصرعہ بن جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں کلمات نے اپنی اصلی زمانی ترتیب کے علاوہ ایک کل میں بنی الاجزائی تعلقات کو بھی پیدا کر لئے تھے۔ یعنی یہ کہ اب ان میں ماقضی رشتہ کے سلسل کے علاوہ محتملی سلسلہ کی علی خصوصیات بھی پیدا ہو گئی تھیں، اس تاویل سے غلط جواب اور آزاد تلازم کی اضافی کثرت و توقع کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور یہی غلط جواب اور آزاد تلازم وہ چیزیں ہیں، جو حقیقی سکوس تلازم کی طرف اشارہ کرتی معلوم ہوتی ہیں۔ جب بھی کلمہ کا طبعی جواب کسی وجہ سے غلط ہو نہیں ہوتا، اور اس ناکامی کی وجہ سے پیدا ہونے والی۔ سر اسٹیکلر تو قوی تمام مصرعہ کو اور زیادہ واضح کر دیتی ہے، تو احتمال اس بات کا ہے کہ جو اجزاء معلومہ کلمے سے خاص تعلقات رکھتے ہیں، ان میں سرعت بہت زیادہ پیدا ہوگی اور منجملہ ان اجزاء کے اگر مابعد کا کلمہ ظاہر نہ ہو تو دوسرا درجہ ماقبل کے کلمہ کا ہوتا ہے لہذا وہ ظاہر ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ کہنا بیجا نہ ہو گا، کہ ہماری تاویل اور میوڈ اور پلٹنجر کی تاویل میں تمام فرق کا مدار صرف اس واقعہ پر ہے کہ مؤخر الذکر محضین بعض اوقات تلازم کی اصطلاح کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ یہ وسیع معنی تلازمت کی ایک مرکب صورت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

”بالواسطہ تلازم“

(۴) نام نہاد ”بالواسطہ تلازم“ کی تائید میں جو شہادت پیش کی جاتی ہے اس کے امتحان سے بھی ہم واقعات کی اسی تاویل کے محاذ معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا اطلاق ان امثال پر کیا جاتا ہے جہاں بظاہر کوئی تلازم نہیں ہوتا، یعنی یہ کہ جہاں ایک خیال شعور میں بقول ”ہر جبار طے“ خود بخود بغیر کسی ظاہری درمیانی خیال کے آجاتا ہے۔ اس قسم کے تجربے کی ایک مثال ہیملٹن نے دی ہے، ہیملٹن کہتا ہے کہ میں لو موند کا خیال آتے ہی ”خود پر کشین نظام تعلیم کا خیال آتا ہے“ جن ”درمیانی اور خواہیدہ کرلیوں“ سے اس کے ضابطگی کی توجیہ ہوتی ہے، ان کو ہیملٹن نے پیشین مدارس کے متعلق اس محنتگو میں تلاش کیا، جو اس کے اور ایک اور جرمن کے درمیان ہوئی تھی۔ یہ فرض کرنا غیر مستعمل نہ ہوگا، کہ اس مثال اور اسی قسم کی اور مثالوں میں تلازم نہ اس خیال کا تھا، جس کا ہر بارٹیوں کے خیال کے مطابق، خود بخود ایسا ہوا۔ اس طرح اگر بلاواسطہ شہادت کی عدم موجودگی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس میں کوئی بے ضابطگی نہیں رہتی۔ لیکن جہاں بالواسطہ شہادت بھی میسر نہیں آتی۔ وہاں بھی ایک احضار کے خود بخود احیا کے عدم امکان کا یہ یقین مستحضر شباب کاری پر مبنی ہوگا، خصوصاً اس کے وجہ سے کہ ”مستمر احساسات“ دوبارہ ظہور کا میلان اور نہ بیان، یہ سب امور واقعہ ہیں۔ تاہم اگر

۱۵ Ben Lomond

۱۶ Prussian

۱۷ دیکھو باب ہفتم بند ۲ (مصنف)

ہر پارٹ کے "خود بخود" آیا اور سچ، ای، سولہ کے "دوبارہ ظہور" کے
 میلان سے یہ مراد لی جائے، کہ حافضی رشتہ یا قسطلی افت کا تسلسل
 بالکل ختم ہو جاتا ہے، تو ایک احضار کے خود بخود آیا کا اسکان کا
 اقرار اور بھی زیادہ شتاب کاری پر مبنی ہو جاتا ہے۔ لیکن بالواسطہ لازم
 جس پر ہم کو یہاں بحث کرنا ہے، ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔
 اے بنگھارنس اس نتیجہ پر پہنچا تھا، کہ اگر ایک ایک کلمہ چھوڑ چھوڑ کر
 کسی مصرعہ کو دوبارہ یاد کیا جاتا تھا، تو ۱۰ فیصدی کی بچت ہوتی تھی۔
 اگر دو دو کلمات کو چھوڑ چھوڑ یاد کیا جاتا تھا تو یہ بچت، فیصدی ہوتی تھی
 اور تین تین کلمات کو چھوڑ چھوڑ کر یاد کرنے میں ۵۰ فیصدی اس کی
 وجہ اس کے نزدیک یہ تھی، کہ ایک سلسلہ ۱ ب ج د ۴ کو حفظ کرنے
 میں ایک طرف تو ایک حد اور اس کے فوراً بعد کی حد میں "صدر"
 یا اولیٰ تلازم قائم ہوتا تھا، یعنی ۱ کا ب کے ساتھ ب کا ج کے
 ساتھ ج کا د کے ساتھ، دس علیٰ ذہن، اور دوسری طرف ہر ایک
 حد میں باقی کی تمام حدود کے ساتھ بالواسطہ تسمانی تلازم ہوتا تھا، یعنی ۱
 کا ج کے ساتھ، د کے ساتھ، ۴ کے ساتھ وغیرہ۔ اسی طرح ب کا
 د کے ساتھ، ۴ کے ساتھ، دس علیٰ ذہن۔ کسی چیز کو دوبارہ یاد کرنے میں
 بچت کو وہ نہیں بالواسطہ تلازمات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ سرز یا وہ
 دور کے تلازمات جو سمجھنا کمزور تھے، اس لئے ان میں بچت بھی کم ہوتی
 تھی۔ اس کا خیال تھا، اور صحیح خیال تھا، کہ ایسے سلسلہ میں صرف
 حافضی رشتہ ہی شریک نہیں ہوتا، بلکہ قسطلی "جالی" بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ
 دونوں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، لمبانا ابعاد مختلف ہوتے ہیں۔
 اس کا مطلب یہ ہے، کہ بسیطاً تر عمل مرکب عمل کو پیدا نہیں کر سکتا
 جس طرح کہ چرخہ جلائے کی رچہ کا کام نہیں کر سکتا۔ پھر ایک طوی سلسلہ
 کے اجزاء میں بالواسطہ تعلق و ربط، اس سلسلہ کے تسلسل ہی سے مدلول
 ہوتا ہے، لیکن یہ تعلق ربط تلازم کو فرض کرتا ہے، لہذا یہ تلازم پر عمل نہیں کر سکتا۔

جب (اور ب) کا اولیٰ تلازم شروع ہوتا ہے تو (ا) کا ج، ح، یا لا کے ساتھ ماتحتی تلازم صورت پذیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اجزاء تو ابھی موجود ہی نہیں ہیں۔ جب اس عمل کا محض اعادہ کیا جاتا ہے، تو یہ تو ہمارے سمجھ میں آسانی سے آجاتا تھا، کہ ”رشتہ“ مقبوضہ ہو رہا ہے، لیکن ہمارے سمجھ میں یہ نہیں آتا، کہ تمام کی تمام بابت جو متمیز سلسلوں پر مشتمل ہوتی ہے، صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے، جس میں ”ہر ایک حد باقی کی تمام حدوں کے ساتھ تلازم ہو جاتی ہے“ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ ایک ایسی بابت صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے، جہاں ۱۶ کلمات کے ایک مصرعہ میں ۱۰ ماتحتاتی تلازمات صرف سامنے کی سمت میں ہوتے ہیں، لیکن بہت اعادوں کے بعد جب اولیٰ تلازمات انوس ہونے شروع ہو جاتے ہیں، تو معمول کے رویہ میں تغیر پیدا ہو سکتا، اور ہوتا ہے، اور بعض اشخاص میں تو یہ تغیر بہت جلد ہی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب ایک سلسلہ کے مختلف اجزاء میں مختلف باہمی تعلقات کو معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے۔ یہی میلان حافظہ کی ان صورتوں میں بسا، فرق ہے جن کو کمانٹ نے علی الترتیب ”صائب“ اور ”میکانجی“ کہا ہے۔ یہ دونوں اعمال متمیز ہی نہیں، بلکہ متباین بھی ہیں، اس وجہ سے کہ شرح رفتار کی زیادتی میکانجی حافظہ کے لئے تو مفید ہے، اور ”صائب“ حافظہ کے لئے مضویہ ہے، کہ یاد کرنے کی جو شرح ۱۱ ہے، بلکہ اوس کے نزدیک ”مستعمل“ تھی، یعنی ۱۰ کلمات فی دقیقہ، وہ غیر معمولی طور پر زیادہ تھی، لیکن باوجود اس کے ”باسنی“ مواد کو یاد کرنے میں یہ شرح دوگنی سے زائد کی جاسکتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ معمولی اور عام شرح پر یاد کرنے میں اوجہ اوجہ بگاہ ڈالنے کا وقت بھی ملتا تھا، حقیقت یہ ہے، کہ جن غلطیوں کے ارتکاب کا اس میں میلان ہوتا تھا، ان کے

تنازع بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا انہماک کبھی باطل اور خالصتہ
سیکاہی نہ ہوتا تھا۔

زمانہ حال کے اخبارات کا قوسی یہ ہے کہ سب سے زیادہ
کم عقل سمول بھی کسی چیز کو باطل سیکاہی طریقہ سے یاد نہیں کرتے۔
جی، ای میولر (جو نقیبات کے اس شبہ کا کال الفن استاد ہے)
نے شیک کہا ہے کہ ہمارا یہ فرض کہ ایک سلسلے کے مختلف اجزائیں کوئی تلازم فی الواقع
قائم نہیں ہوتا، سوائے اس کے جو اس وقت قائم ہوتا ہے، جب
ہماری توجہ ایک جزو کو دوسرے کے ساتھ متعلق کرنے کے یکساں ہو
جو ہر نفل تک محدود ہو یا کرنے کے عمل کا ایک بہت ناقص تکمیل ہو۔
جو سلسلہ کہ یاد کیا جانے والا ہے اس کے تعلق سے موضوع کی مغلیت
اس سے زیادہ آزادی اور مختاری کو طلبا ہر کرتی ہے لیکن بات
یہ ہے کہ جب تک کہ ایسی مزید موضوعی تحریک نہ ہو تب تک کچھ اور
مقابل نہیں ہو سکتا۔ اس تحریک سے باہمی تعلق پیدا کرنے کا ایک اور
عمل شروع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے "سلسلے کے ایسے اجزا اکثر
تلازم ہو جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے بہت فاصلہ پر ہوتے ہیں اور
اگر پڑھنے کا عمل ایک جزو سے دوسرے کی طرف توجہ کے غیر منقطع
انتقال کے ہم معنی ہے تو ان میں کبھی بھی ظاہری تعلق پیدا نہیں ہو سکتا تھا
یہی ثانوی باہمی تعلق کا نقطہ سب سے مستعمل حفظ کرنے کے عمل کی خصوصیت
امتیازی ہے اور اس سے تجدید کا مرکب تر عمل مدلول ہوتا ہے۔ لہذا
ہم میولر کے حیران ہو کر اس قول پر اس بحث کو ختم کر سکتے ہیں،
کہ اختیاری نقیبات کے لئے "یہ مسئلہ بھی متنازع فیہ ہی ہے کہ ہر قسم
کے باہمی تعلق سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک سلسلہ کے درمیانی اجزائیں
بلا واسطہ تلازمات کس حد تک قائم ہو سکتے ہیں۔ سردت ہم بجا طور پر کہہ سکتے
ہیں کہ اس "بالواسطہ" تلازم کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، جس کو
اے دینگھافس نے فرض کیا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عام شہادت اس قسم کے

تلازم کے خلاف ہے۔

قرأت

(۵) اعلیٰ ابعاد والی مرکب و حدتوں کی صورت میں بسط طولی تلازمات کی ترکیب یا تکمیل صحیح معنوں میں اصول نفسی تنظیم بھی جاسکتی ہے۔ گزشتہ بحث میں ہم نے اس کی طرف ضمنیاً ملاحظہ کیا ہے لیکن تفصیلات قرأت کی جدید اعتباری تحقیقات میں ہم کو نہایت اچھا موقع ملتا ہے کہ اس کا براہ راست مطالعہ کریں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ عمل 'زمانی' و 'مکانی' اور اک اور حقیقی اشیاء کے وجدان کی پیمائش کے عمل کے خلاف تمام کا تمام اجتماعی تعال کے دائرہ کے اندر واقع ہے، اور اس لئے اس کا ہر ایک حصہ قابل مشاہدہ اور لائق ضبط ہے۔

قرأت کے عمل کا سب سے پہلا درجہ حروف کو پہچاننے کا ہے۔ اس کو ہم سادہ موافقتوں کا ایک سلسلہ کہہ سکتے ہیں۔ تجسم کرنا اس کا دوسرا درجہ ہے۔ اس درجہ کی ابتدا میں بچہ ایک حرف کو پہچاننے کی بہ نسبت ایک ایک جزو کے لفظ کو پہچاننے میں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک تجزیاتی لفظ اس وقت تک دو یا تین حروف کا مجموعہ ہی سمجھا جاتا ہے لیکن کچھ مشق کے بعد ایک چھوٹا سا لفظ ایک وحدت کی صورت میں ابھرتا پہچان لیا جاتا ہے۔ اب اس کے پہچاننے میں اتنا ہی وقت صرف ہوتا ہے، یا اس سے بھی کم، جتنا کہ ایک حرف کو پہچاننے کے لئے درکار ہوتا ہے۔ لیکن تین یا چار اجزاء کے حروف سنے اب بھی جمع کرنے پڑتے ہیں۔ لیکن جب زیادہ روانی پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ ایک یا تین عبارت (جس کے الفاظ لمبے لیکن بلحاظ تعداد کم ہوں) باسانی تیزمی کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہے، بہ نسبت اس عبارت کے جو بلحاظ طول اس عبارت کے مساوی ہے،

لے دیکھو باب دوم (صفحہ ۲) لے مینی یہ کہ پڑھنے میں دہ کے کہنے میں اور تجزیہ کل پہچانے کا ہیں (صفحہ ۲)

لیکن جس کے الفاظ سب ایک جزو کے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب جس وحدت کی طرف توجہ کی جاتی ہے وہ الفاظ ہوتے ہیں، نہ اجزاء الفاظ۔ اس عمل کے سب سے آخری درجہ میں عسام خیال تو یہ ہے کہ ہم انھوں کی تقریباً مسلسل حرکت کو اشغال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہر ایک جزو، یا ہر ایک لفظ باری باری نگاہ کے سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ خیال واقعہ کے خلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم ایک پوری مطبوعہ سطر پر انھوں کے تین یا چار جماؤ سے عادی ہو جاتے ہیں اور ان کا درمیانی وقفہ اس قدر کم ہوتا ہے کہ ہم ہر ایک جزو کو فرداً فرداً پہچان نہیں سکتے۔ لیکن اگر ہر جزو کو فرداً فرداً پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً مہل الفسانا میں، تو نہ صرف یہ کہ ہم کو ان وقفوں کو لمبا کرنا پڑتا ہے، بلکہ انھوں کی حرکت کی دست کو بھی چھوٹا کرنا پڑتا ہے۔ تاہم ساحت نظر کے مرکز، اور اس لئے واضح ادراک میں سطر کا حصہ دونوں صورتوں میں مساوی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باہمی عبارت پڑھنے میں آنکھ کے سامنے جو حصہ ہوتا ہے اس میں وہ الفاظ بھی شامل ہوتے ہیں جو واضح رویت کے مرکز سے خارج ہیں جس طرح شروع شروع میں حروف واحد شکل بنتے ہیں، اسی طرح اب آخر میں بہت سے اجزایا الفاظ اپنی مام شکل یا چند نمایاں خصوصیات کی وجہ سے واحد کل بن جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک باہمی اور مربوط عبارت میں اس طرح کا تناسب معلوم ممکن ہوتا ہے اس وقت جب آنکھ سے اس کا فاصلہ صحیح وضاحت و تعین کی حدود سے تجاوز ہو۔ لیکن قرائت کی معمولی وسعت میں جب اس وسعت کا کم از کم ایک حصہ وضاحت مرنی ہوتا ہے جس کو آنکھ کی ایک حرکت احاطہ کرتی ہے، تو زیادہ پڑھا جاتا ہے اور آسانی سے پڑھا جاتا ہے۔ اس صورت میں میدان بصارت میں حاشیہ کا حصہ بالعموم نقطہ ارتکاز کے دائیں طرف ہوتا ہے (لیکن انگریزی ہندی وغیرہ پڑھنے میں اور اردو فارسی عربی وغیرہ پڑھنے میں یہ بائیں طرف ہوگا۔ مترجم)

اس سے دست فہم کی توسیع میں گزشتہ سیاق عبارت کے اثر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

بجہ جب پڑھنا سیکھنا شروع کرتا ہے، تو پہلے پہلے وہ ہر لفظ کو جزاً جزاً اور یاد از بسند چڑھتا ہے لیکن زبان سننے نکلا ہوا جزو اور سموع جزو پہلے ہی ایک مرکب کی صورت میں مل چکے ہوتے ہیں۔ اس بجہ کا نیا کام صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس کل کو اس کی بصری علامت کے ساتھ متلازم کر دے۔ شروع کی طرح اجزاء کے سلسلہ کا تلفظ اور ان کی سماعت دونوں اب بھی ایک زمانی سلسلہ ہی رہتا ہے۔ لیکن بھارت کو یہاں بھی حرکت اور سماعت پر وہی فوقیت حاصل رہتی ہے جو اس کو ہر جگہ حرکت اور لمس پر ہوتی ہے۔ یہ بہت سے اجزاء پر بیک وقت حاد می ہو سکتی ہے، اگرچہ سننے، یا بولنے میں یہ اجزاء فرداً فرداً آتے ہیں۔ شروع شروع میں تو یہ فوقیت بہت زیادہ اہم نہیں ہوتی۔ لیکن آخر میں کل کر ہم بولنے، بلکہ سننے سے بھی زیادہ تیز پڑھ سکتے ہیں۔ اس بات کی شہادت موجود ہے (اگرچہ یہ شہادت کافی نہیں) کہ تیز پڑھنے والے اپنا کام نہ صرف کم وقت میں کرتے ہیں، بلکہ بہتر بھی کرتے ہیں۔ ست پڑھنے والوں کی نسبت پڑھی ہوئی چیز کے زیادہ سمنوں کو اپنے دماغوں میں محفوظ کر سکتے ہیں۔ یہ کچھ تعجب خیز نہیں، اس لئے کہ انہوں نے توجہ کو بہت زیادہ جمایا ہے اور چونکہ ذہن زیادہ ہیں اس وجہ سے ست پڑھنے والوں کے مقابلے میں انہوں نے ”ترکیب“ بہتر کی ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل یہ بیان کرونا مناسب ہو گا، کہ جو چیز ”باطنی“ کہلاتی ہے، اس میں تخلیہ تعظی کی تین بڑی بڑی قسمیں ہوتی ہیں، یعنی حراکی، ہسمی اور بصری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ یا تو ”ذہنا“ بولے جاتے ہیں، یا سنے

جاتے ہیں یا دیکھے جاتے ہیں۔ جاہل مطلق کے لئے ظاہر ہے کہ بصری قسم کا باطنی تکلم ناممکن ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں اہموم غائب ہوتا ہے۔ اس کی وجہ محض یہ نہیں کہ ان افراد یا اس تمام قوم نے پڑھنے سے قبل تکلم پر قدرت حاصل کی تھی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ بولتے زیادہ ہیں اور پڑھتے کم ہیں۔ حرکی اور سمعی قسمیں اہموم مختلط ہوتی ہیں اور بچوں اور سببہ جاہل لوگوں کے پڑھنے میں حرکی قسم کے مغیلہ کا غلبہ باخصوص نمایاں ہوتا ہے کیونکہ پڑھنے میں یہ لوگ یا تو ادبھی آواز نکالتے ہیں یا اپنے آلت تکلم کو آواز نکالے بغیر حرکت دیتے ہیں۔ لیکن تربیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خصوصیت غائب ہوتی جاتی ہے۔ تربیت یافتہ اور متدین اشخاص میں حسد ہی ایسے ملیں گے جو صرف بصری قسم یا بصری حرکی مخلوط قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

پھر یہ بھی سمجھنے کے خلاف قیاس معلوم نہیں ہوتا کہ جس طرح اکثر پڑھنے سے بصری قسم کا لفظی مغیلہ غالب ہو جاتا ہے اسی طرح بعض لوگوں میں سماعت اور تلفظ دونوں کم و بیش مصمم پڑ جائیں اور صرف بصری لفظ غالب رہے۔ جو مختصر سی تحقیق اس کی گنجی ہے اس سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے یعنی یہ کہ مستقبل میں سب سے زیادہ تیز پڑھنے والے ہوتے ہیں۔ اسی طریقہ سے ترکیب و تخیل کی کمال ترین قسم حاصل کی جاسکتی ہے۔ جو فائدہ تمام اشیاء پر حاوی ہونے میں ہم کو بکسارت سے پہنچاتا ہے وہی فکر پر بحیثیت مجموعی غور کرنے میں اس سے پہنچتا ہے جب یہ فکر علامات کی صورت میں چشم باطن کے سامنے آتا ہے۔ یہی شاید راز ہے جسکیں کہ اس قول کا کہ کھانا انسان کو جزو رس بناتا ہے کیونکہ اپنے خیالات کو کاغذ پر کھنے میں ہم

ان پر ایسی سہمہ گیر نگاہ ڈال چکے، جو باطنی راحت میں نامکن ہوتی ہے۔

ضمیمہ
تلازمات کی ”عمر“ اور ان کی قوت“

(۶) بحیث کے طریق اور طریق ہدف زنی کے ایک ساتھ اہمال سے عجیب مستبعد صورت ظاہر ہوتی ہے۔ اس باب کے شروع میں ہم نے یوسٹل کے کچھ اختبارات بیان کئے ہیں۔ ان میں اشعار کے دیکھے (س) اور س (ا) میں مرتبہ دہرائے گئے۔ چوبیس غنٹیوں کے بعد (س) کی آزمائش پہلے طریقہ سے کی گئی اور (س) کی دوسرے طریقے سے۔ اس کے بعد دو اور نئے سلسلہ (سی) اور سی (ا) لئے گئے (س) چار مرتبہ دہرایا گیا اور ایک دقیقہ کے بعد اس کی آزمائش پہلے طریقے سے کی گئی پھر (س) بھی اسی طرح چار مرتبہ دہرایا گیا، اور اسی ایک دقیقہ کے وقفہ کے بعد اس کی آزمائش دوسرے طریقہ سے کی گئی۔ اسی طرز عمل کو باختلاف ترتیب کئی دنوں تک دہرایا گیا یہاں تک کہ قدیم و جدید سلسلوں کی میں مثالیں حاصل ہوئیں جنہیں ہر ایک طریقہ سے آزمایا گیا تھا۔ اب بحیث کے طریق سے (معلوم یہ ہوا کہ ایک قدیم سلسلہ (س) کو دوبارہ یاد کرنے کے لئے اوسطاً ۵، ۱۰، ۱۵ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی اور نئے سلسلے (س) کو ۶، ۹، ۱۲ اعادوں کی لیکن (طریق ہدف زنی سے) معلوم ہوا کہ ایک جدید سلسلہ (س) سے صرف ۷، ۸ کامیابیاں حاصل ہوتی ہیں اور ہر ایک کا وقت اوسطاً ۱۲ ثانیہ ہے۔ اس کے مقابلے میں قدیم سلسلے (س) سے صرف ۵، ۶ کامیابیاں حاصل ہوتی ہیں اور ہر ایک کا وقت اوسطاً ۱۴ ثانیہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہم یاد کرتے ہوئے مواد کا نسبت بہت تھوڑا حصہ دہرا سکیں لیکن اس کو از سر نو یاد کرنے کے لئے چند ہی اعادوں کی ضرورت ہو۔ اس کے برخلاف یہ بھی ممکن ہے کہ ہم کو یاد کئے ہوئے مواد کا زیادہ حصہ یاد ہو لیکن اس کو از سر نو یاد کرنے میں بہت زیادہ اعادوں کی ضرورت ہو یعنی تلازمات کی ”عمر“ بہت کمیت رکھتی ہے باقی ادھ حالات کے مساوی رہنے کی صورت میں ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ہر تازہ

اعداد قدیم تلازمات پر جدید تلازمات کی نسبت زیادہ اثر کرتا ہے
 فرض کیا جاسکتا ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت زیادہ یکساں تھی، اور
 اوسطاً جدید تلازمات قوت کی نسبت زیادہ تھی۔ اسی وجہ سے تلازمات
 میں سے کوئی تلازم بھی دلہیز سے بہت زیادہ نیچے نہ تھا، لیکن یہ دلہیز
 کے اوپر نہ تھے، اور اگر تھے تو صرف چند۔ اس کے برخلاف جدید
 تلازمات میں سے زیادہ دلہیز سے اوپر ہو سکتے تھے، لیکن اکثر باطل
 سا قیاس ہو چکے تھے۔ اگر اعتبار کے دوران میں معمول چند کامیابوں کو
 اپنا بنانے کی کوشش کرے، اور باقیوں کو پس پشت ڈال دے، تو
 موخر الذکر حالت کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ لیکن ان اعتبارات میں
 بہت احتیاط کی گئی تھی، کہ ان کی غایت اس طرح قوت نہ ہو جائے
 پھر اس بات کی بھی کافی شہادت ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت
 میں یکسانی کی مروجہ زیادتی فی الواقع اصول نہیں۔ لہذا اب
 ہمارے لئے صرف یہ قیاس باقی رہا ہے کہ فرق اثر ہے
 سخت شعوری عمل موافقت کا، اور یہ عمل موافقت اس عصبی نشو و نما
 کا نفسی پہلو ہے جس کو پروفیسر جیمس نے یہ کہ کر بیان کیا ہے کہ ”گرف
 پھیلنا ہم غریبوں میں سے ہوتے ہیں، اور تیرنا سر دلوں میں“۔ اکثر ہوتا ہے کہ
 ہم ایسے روابط کو معلوم کر لیتے ہیں جن کو سمجھ بیان نہیں کر سکتے۔ بہت
 ممکن ہے کہ طریق ہدف ازنی سے آرایش کے بعد جو کچھ ایک تلازم
 کی ”قوت“ میں ظاہر ہوئی ہے، اس کے مقابلے میں اسی ہی زیادتی
 ترقی یافتہ موافقت میں ہوتی ہو۔ بیچ جب پھٹتا ہے، تو اس میں
 مخنی تو اتنی کم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی کافی جڑاوت کے کی نشو و نما میں
 ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ قدیم تلازمات کی قوت کی تغلیل میں بھی ہی طرح
 کے تعلقات پائے جائیں اس کے برخلاف اولی ماضی نزالات کی حد تک ہم اس چیز کو دہرا سکتے
 ہیں جس کی ہم بہت زیادہ عرصہ کے بعد شناخت بھی نہیں کر سکتے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ
 نکالنے میں حق بجانب معلوم ہوتے ہیں کہ ”تلازم کی قوت“ کا یہ خیال، عیس کو

جی، ای، میو، لو اور اس کے ہمارے اس قدر کثرت سے استعمال کرتے
 ہیں ابھی اور زیادہ تحلیل کا محتاج ہے۔ ان کے طریقوں سے جو
 دو اجزاء روشنی میں آتے ہیں وہ اس فرق کی تائید میں معلوم ہوتے ہیں
 جو ہم نے ارتسامات اور آزاد تصورات میں بیان کیا ہے۔ ان ہی سے
 مجموعی اعادے پر منتشر و متفرق اعادے کی اور رہنے پر ”بہمہ کر پھنے“
 کی فوقیت ہماری سمجھ میں آتی ہے۔

باب دوم

حیثیت

تمہید

(۱) وقوف کے ابتدائی واقعات کی جو تحقیق کہ اس میں تصنیف کے خاکے میں تجویز ہوئی تھی، وہ یہاں ختم ہوئی ہے یہاں جن نمایاں اسباب نے کام کیا ہے، وہ وہ تھے جن کو اس حیثیت کی تشکیل سے تعلق تھا جسے مثالی آلہ کہا جاسکتا ہے۔ فکر کے اعلیٰ اہتمام کی بحث میں ہم کو ارادہ فی فعلیت پر اور زیادہ غائر نظر ڈالنی پڑے گی، یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ فعلیت اور اک اور مثل کے ادنیٰ اعمال کے لئے بھی لازمی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم کو اعلیٰ عقلی اعمال کی تکمیل میں زبان کی کار فرمائی پر بھی غور کرنا پڑے گا بلکہ ان مسائل کو شروع کرنے سے قبل بہتر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذہن کے تاثری اور طلبی اجزاء کی سادہ صورتوں پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس طرح ذہن کی اس حالت کا بیان مکمل ہو جائے گا، جب یہ فہم یا استدلال سے نچلے درجوں پر ہوتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حیات نفسی نمایاں طور پر وصول کرنے والے، اور نمایاں طور پر رد و عمل کرنے والے شعور کے مسائل تبادلہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ شروع شروع میں تجربہ احساس اور حرکت کے محض تعامل کے ہم مسمیٰ ہوتا ہے۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں، کہ وصول کرنے والے، یا

وقتی، پہلو میں اور اک پر فعل کا اضافہ ہوتا ہے، اور فعلی پہلو میں آلات میں اور عضلات کی ادراکی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط پر فکر، شاعرانہ تخیل، و غیرہ یعنی مثالی سلسلوں کی ارادی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسی اعلیٰ سطح پر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وصول کرنے والے شعور کی کوئی ایک صورت ہم کو فعلی شعور کی کسی صورت کی طرف لے جائے۔ چنانچہ احساسِ فعل (محکوم معنوں میں) کی طرف مودی ہونے کے بجائے فکر کی طرف مودی ہو سکتا ہے، اور اسی طرح تصورات و اشیا کی احساسات سے علیحدہ ہو کر، فعل کی طرف لے جاسکتے ہیں، نہ کہ فکر کی طرف لیکن اس سے بھی زیادہ ایک اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ یعنی صرف یہی ممکن نہیں کہ احساسات یا تصورات ہی جہانی یا ذہنی حرکات کی طرف لے جائیں، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حرکات (یہ ذہنی ہوں یا جہانی) بصورتِ احضارات کسی قسم کی اور حرکات کو متعین کریں۔ اس لحاظ سے حرکات و افکار منفرد و یاسمہ اپنے احساسی اور مثالی لواحق کے شعور کے وصول کرنے والے پہلو سے متعلق سمجھے جاسکتے ہیں۔ ان شرائط کے تحت مذکورہ بالا تقسیم صحیح بنتی ہے کہ وصولی حالات حسیات کے راستے سے فعلی حالات کی طرف مودی ہوتے ہیں، اور یہ کہ وہ وصولی حالات جو نہ خوشگوار ہوتے ہیں، نہ ناخوشگوار کوئی جوابی فعل پیدا ہی نہیں کرتے۔

لیکن یہاں شروع ہی میں سم کو اس اعتراض کا جواب دے دینا چاہئے کہ بعض احضارات جو بذاتِ خود بالکل اور خالصتہً بے ہمہ معلوم ہوتے ہیں، بہت شدید و قوی فعل کا باعث ہوتے ہیں، اور بعض اوقات یہ فعل سب سے زیادہ متعین ہوتا ہے۔ اس کے دو جوابات ہو سکتے ہیں۔ اول۔ حیات نفسی کی اعلیٰ سطحات پر بعض احضارات جو بذاتِ خود

بے ہوش ہوتے ہیں، بالواسطہ طور پر دھچپ ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ان احضار کی علامات یا ذرائع ہوتے ہیں، جو بلا واسطہ طور پر دھچپ ہیں۔ لہذا اس وقت ہمارا یہ تسلیم کر لینا کافی ہے، کہ اس طرح کے تمام بے ہوش احضارات بے اثر صرف اس وقت تک رہتے ہیں، جب تک کہ یہ کسی لائق خواہش غایت کے مستحق میں آسانی پیدا کرنے کا آلہ نہیں بنتے۔ دوم، حرکات کی ایک بڑی جماعت یعنی وہ جسے احساسی حرکی یا تصویری حرکی کہا جاتا ہے، ان احضارات کا نتیجہ ہوتی ہے، جو نہ لذت آفریں ہوتے ہیں، نہ اہم انگیزہ بلکہ ان کو ہم اس وقت اصول موضوعی انتخاب کی ظاہری استثناء سمجھ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو ایک اور اہم نفسیاتی اصول کی مثالوں کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔ اس اصول کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں، لیکن اس پر تفصیلی بحث عنقریب ہوگی۔ یہ اصول یہ ہے، کہ ارادی افعال اور خصوصاً وہ جو یا تو محض وضع مضرت کرتے ہیں، یا لذت آفریں افعال میں مدد ہوتے ہیں، فرد میں عادت اور قوم میں توارث کے زیر اثر، آخر کار، ثانوی طور پر قسری افعال بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس قسم کی میکاکی، یا جلی، مہارتیں خوشگوار یا تشفی بخش، تجربات کے حصول کے لئے موجودہ توانائی کے موثر استعمال کو ممکن بناتی ہیں اور جب پرانی دھچپیاں ان کی جگہ لے لیتی ہیں، تو یہ درختوں کی نشو و نما کے پرانے طبقوں کی طرح، غریب ترقی کی بنیاد بن جاتی ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ فرض کافی ہے، کہ اس طرح کی تمام حرکات دراصل حسیت کا نتیجہ نہیں، اور یقینی ہے کہ ان میں بعض اسی کا نتیجہ ہیں۔

حسیت کی علتوں کی تحقیق

(۲) نفس اس حسیت کے متعلق، جو ان احساسی اور حرکی احضارات

کے درمیان حائل ہوتی ہے، بہت زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ بڑی بڑی باتوں پر اس سے قبل ہی زور دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ نفس حیت ایک احضار نہیں، بلکہ ایک خالص موضوعی حالت ہے، اور یہ کہ یہ وصول شعور میں تغیر کا مغلول بھی ہے، اور حرکی شعور میں تغیر کی علت بھی۔ اسی وجہ سے اس کو ان حرکات (پیشلی ہوں یا مضلی) کے ساتھ غلط طے کیا جاتا ہے، جو اس کا منظر ہیں اور ان احساسات یا تصورات کے ساتھ گڑبڑ کیا جاتا ہے، جو اس کا سبب ہیں حیت، بحیثیت حیت ”ہونے“ کی حالت ہے، نہ کہ بلا واسطہ علم کی۔ جو کچھ علم سم کو اس کے متعلق ہے، وہ احضارات میں اس کے مقدمات یا اس کے انالیات کی وجہ سے ہے۔ پھر بھی یہ مقدمات اور تالیات اس مجموعی تجربے میں بہت بڑا فرق پیدا کرتے ہیں، جس کا وہ حصہ ہوتے ہیں، لہذا جب وہ حسیات جو ان سے حاصل ہوتی ہے، نفسیاتی لحاظ سے ان تجربات کی سب سے زیادہ محسوس یا اہم خصوصیت ہوتی ہے، تو ان کو مختصر احسیات کہنا، اور ان کو احساسی، اجمالی، عقلی، اخلاقی، وغیرہ قسموں میں تقسیم کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن صرف اس وجہ سے ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے، یا اس سے انکار نہ کرنا چاہئے، کہ خالص حیت تمام تجربے میں ایک نظر آخری عنصر ہے۔

اب چونکہ یہ خالص حیت لذت و اطمینان کے درمیان پسلی ہوتی ہے، لہذا طبعاً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا حیت کے عقلی اور اس کے مظاہر و معلومات میں بھی اسی طرح کا کوئی تقابل پایا جاسکتا ہے؟ پہلے سوال کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ جن احضارات ”اثر احوال ذہن“ کو ہم علی الترتیب پسند اور نا پسند کرتے ہیں، ان کے مخصوص اور مستقل فروق اگر ہیں، تو کیا ہیں؟ یا مختلف نتائج حیت و اطلا

حساس، جہلی، عقلی، فعلی،) کو ملحوظ رکھ کر اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے،
 کہ کیا کوئی چیز ایسی ہے جس کا ہم ہر لذت آفریں احضار کے لئے
 اقرار اور ہر الم انگیز احضار کے لئے انکار کر سکتے ہیں، اور بالعکس؟ یہ
 ظاہر ہے کہ کم از کم ان حضرات میں جن پر معروضہ، یا منفرداً، غور
 کیا جاتا ہے، اس قسم کے مشترک خواص نہیں پائے جاتے۔ یہ مشترک خواص
 اگر کہیں ملتے ہیں، تو ذات شاعر کے کسی تعلق یعنی خود واقعہ احضار میں۔

لیکن لذات و آلام کے تعلق ایک حقیقت نفس الامری ایسی ہے،
 جو ہماری اس حقیقت کے جواب کی صورت میں پیش کی جاسکتی ہے اور اکثر اس
 اسی صورت میں پیش بھی کیا گیا ہے۔ ہمارا مطلب اس حقیقت سے ہے،
 کہ ہر وہ چیز جو لذت آفریں ہوتی ہے مدد و بہل حیات ہوتی ہے،
 اور ہر وہ چیز جو الم انگیز ہوتی ہے، تحمل و مہلک حیات ہوا کرتی ہے۔
 اس کو قانون بقلا، ذات کہا گیا ہے۔ اس قانون کے تمام ظاہری
 استثنائات کی اسی قانون کے مطابق توجیہ ہو سکتی ہے اور اس طرح
 اس قانون کی جو مری صداقت غیر مشتبہ ہی رہ جاتی ہے۔ لیکن اس
 قانون کا عکس ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہ صورت تو خصوصاً واقع ہوتی ہے، کہ
 اکثر مہلک حیات اشیا باہل الم انگیز نہیں ہوئیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ہم ان
 کی اس طاقت خیرنی سے واقف نہ ہوں۔ بہر کیف یہ قانون اس قدر غامض ہے
 کہ اسے خالصہ نفسانی اصول کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے
 علاوہ جس صورت میں کہ یہ اکثر بیان کیا جاتا ہے، اور جس قسم کی مثالیں
 اس کی دی جاتی ہیں، وہ ایسی باتوں سے تعلق رکھتی ہیں، جو ماہر نفسیات
 کے دائرہ اثر سے خارج ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ معلوم کرنے کی
 ضرورت نہیں کہ کڑواہٹ مثلاً کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے، اور کسی اشتہا
 بھی سیری کیوں خوشگوار ہوتی ہے۔ ہم کو دریافت یہ کرنا ہے کہ تمام

الم ایگز احضارات میں کون کون سی ایسی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جو لذت آفرین احضارات میں غائب ہوتی ہیں اور جن کی جگہ لذت آفرین احضارات میں متخالف و متضاد خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ حیاتیاتی نقطہ نظر سے یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ شہوانی اور والدینی محبت نوع کی بقا و دوام کی علت غائی ہے لیکن اس سے ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ بحیثیت منج حسیّت ان میں کون سی مشترک خاصیت ہوتی ہے حیاتیاتی نقطہ نظر سے تو بڑھا ہے میں قواد کا خضوع اور ایک فرد کی موت کو قوم کے لئے مفید ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن ان کو فرد کے لئے مفید کہنا مضحکہ خیز ہوگا۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں نقاط نظر اس قدر مختلف و متضاد ہیں جس پسند کی ہم کو تلاش ہے وہ اگرچہ ایک تعمیر ہے تاہم اس کا اشارہ ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے جو قوم یا حیات کے تصورات کے مقابل میں زیادہ ٹھوس ہے۔ اس میں ہم کو ایک لمحوہ شعور سے گزر کر ان نہانی واقعات تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی جن پر قوم یا حیات کے تصورات ولادت کرتے ہیں۔ حسیّت موجودہ صورت حالات پر شاہد ہوا کرتی ہے، لیکن مستقبل کے متعلق پیشنگوئی نہیں کرتی۔

اس قسم کی عام تحقیق میں اگر لذت آفرین و الم ایگز کی قسم کا تفصیلی مساہدہ ممکن بھی ہوتا، تب بھی غیر ضروری تھا۔ بہترین طرز عمل یہ ہے کہ شروع ہی میں ان مثالوں کو گنوا دیا جائے، جو خاص طور پر تحقیق طلب ہیں حسیّت (الف) انفرادی احساسات یا عرکات سے پیدا ہونے لگتی ہے، یا یہ (ب) کلّاً یا جزاً ان ابتدائی احضارات کے مجموعات سے معین ہو سکتی ہے۔ اس کو ادنیٰ جمالی حسیّت کہا جاسکتا ہے۔ اس طرح ان ابتدائی احضارات میں زیادہ ادنیٰ علت یا بنا ہوتی ہے۔ ان نتائج حسیّت کے استحضار میں کوئی اہم چیز نہیں ہوتی، چنانچہ ایک چمکدار رنگ یا ایک کڑوے ذائقہ کے خیال میں اس قدر وضاحت یا شدت نہیں ہوتی کہ حسیّت پیدا ہو جائے اس کے

برخلاف آوازوں، یا رنگوں کی مناسب ترتیب کا استحضار موجب حیات ہونے کے لحاظ سے اس ترتیب کے احضار سے مختلف نہیں ہوتا۔ جب ہم زیادہ بحدہ اور زیادہ استحضاری، یا بقول سینیس، بارہ استحضاری، تصورات کے درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں، تب پھر ہم حیات کی مادی اور صوری بنائیں تمیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ موخر الذکر کی طرف (ج) عقلی اور (ح) اعلیٰ جمالی حیات منسوب کی جاسکتی ہیں، اور مقدم الذکر کی طرف (د) اخلاقی، اخلاقی اور مذہبی حیات۔ حیات کی ایک مخصوص صنف ایسی ہے جس کو مذکورہ بالا حیات سے متمیز کرنے کے لئے سنسکرت کہنا چاہئے، کیونکہ یہ حیات کی یاد، یا ان کی توجہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن یہ فی الواقع موخر الذکر صنف حیات میں زیادہ شامل ہوا کرتی ہیں۔ اسے "خوف" اسف ان حیات کی مثالیں ہیں۔ اب ہم ان تمام مختلف "حیات" میں خالص حیات کی بنا کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) ایک حرکت یا ایک احساس کی شدت اور کیفیت، بقا اور کثرت وقوع کو اس حیات سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ بہتر یہ ہو گا کہ ہم کچھ دیر کے لئے آخری دو اوصاف کو نظر انداز کر دیں ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد مندرجہ ذیل باتیں مائل محسوس ہیں۔ (۱) معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حرکات کی خوشگوار سی اور ناخوشگوار سی ان کی شدت، یعنی اس کوشش پر موقوف ہوتی ہے، جو ان کے صادر کرنے کے وقت کرنی پڑتی ہے، اس طرح کہ کوشش کی ایک خاص مقدار لذت افزا ہوتی ہے، اور اس مقدار سے زیادہ مقدار الم ایجنسز (۲) روشنی اور آواز کے بعض مادہ احساسات خوشگوار ہوتے ہیں بشرطیکہ یہ بہت شدید نہ ہوں۔ ان کی خوشگوار سی ان کی شدت

کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے اور اس حد پر پونچنے کے بعد یہ حیات بسر حیات بدل کر ناخوشگوار، بلکہ الم انگیز ہو جاتی ہے۔ بعض احساسات خواہ یہ کسی قدر حقیقی ہی کیوں نہ ہوں، مثلاً کڑواہٹ، طبعاً، یعنی اکثر حیوانات کے لئے، ناگوار ہوتے ہیں، اگرچہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ ہم معتدل کڑواہٹ کو پسند کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ بہر صورت یہ احساسات اگر بہت شدید ہوتے ہیں تو تنفر کی غیر مشتبہ علامات ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے خلاف مٹھاس کسی قدر شدید کیوں نہ ہو، ایک صحیح و سالم کاموہین کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، اگرچہ یہ بھی کچھ دیر کے بعد ناگوار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف وہ مخصوص احساس جسے "احساس درد" کہتے ہیں، ہمیشہ ناگوار حیات یا "تاثری درد" کو پیدا نہیں کیا کرتا۔ لیکن جب یہ ہلکا ہلکا ہوتا ہے تو اسے "جسیرا" کہتے ہیں اور یہ خوشگوار محسوس ہوتا ہے۔ لہذا (۳) حیات پر بعض کیفیات کا اثر شدت کے تغیر کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ لیکن بعض کیفیات کا اثر خوشگوار یا ناخوشگوار ہی رہتا ہے یعنی حیات پر ان کیفیات کی شدت کے تغیر کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کوئی احساس یا حرکت ایک دفعہ الم انگیز ہو جائے تو پھر اس کی الم انگیزی شدت کسی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے اور اس زیادتی کی کوئی حد بھی مقرر نہیں۔

مذکورہ بالا قسم کی مختلف صورتوں (جن کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت نہیں) کا مقابلہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ (۱) اگر حیات احضار کی شدت سے متعین ہوتی ہے تو خوشگوار اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ وہ اس احضار کے ساتھ

لے غالباً بحیثیت بسیا احساسات کے بلکہ عضوی اضطرابات کی وجہ سے (مصنف)

لے جو حیوانات کو کڑوے درختوں کو خوراک بناتے ہیں ان میں یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ کڑواہٹ کی پسندیدگی غلطی ہوتی ہے۔ وہ اپنی خوراک پسند کرتے ہیں اگرچہ یہ کڑوی ہوتی ہے نہ یہ کہ جیسا کہ ہم خیال کرنے کی طرف اہل ہونے والے کو پٹھانی محسوس ہوتی ہے لیکن اس کا فیصلہ کون کرے گا؟ (مصنف)

موافق یا مضبوط کی جاسکتی ہے اور جب یہ شدت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ یہ موافقت و انضباط ناممکن ہو جاتا ہے، تو ناخوشگوار سی پیدا ہو جاتی ہے (۲) جن مثالوں میں کہ شدت کے گم رہنے کے باوجود بعض احساسات بالکل خوشگوار اور بعض بالکل ناخوشگوار ہوتے ہیں، ان کا ذکر جن مثالوں میں کہ حسیت کی تین اجزاء کی کیفیت سے ہوتی ہے ان میں لذت و زین احساسات یا تو (الف) مخصوص محسوس احساسات کو داخل، یا ان کی شدت کو خوشگوار طور پر زیادہ کرتے ہیں یا (ب) میدانِ شعور کو سکڑا دیتے ہیں۔

ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کہا جاسکتا ہے کہ بذاتِ خود ہر ایک بسیط احساس یا حرکت خوشگوار ہوتی ہے بشرطیکہ وہ توجہ ممکن ہو جو اس کی شدت کے لئے مناسب ہے۔ زندگی کے قدیم ترین اور سادہ ترین پہلوؤں میں جہاں اجزاء کی سلسلہ بہت کم متفرق ہوتا ہے یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اجزاء کی شدت کا اختلاف کیفیت کے تغیرات پر غالب ہوتا ہے اور اسی حد تک حیات موخر الذکر کی نسبت مقدم الذکر سے زیادہ متعین ہوتی ہے۔ اب چونکہ شدت پر یہ انحصار غیر متغیر ہوتا ہے لہذا یہ فرض کرنے کی کوئی بنا نہیں کہ کسی ابتدائی اجزاء کی کیفیت بذاتِ خود ناگوار ہوگی اگر اس کی شدت بہت زیادہ نہ ہو۔ کراواہٹ، مٹھاس وغیرہ کے لذتی اثرات میں مذکورہ بالا تغیرات سے تو بلکہ اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح ہم دوسری بات پر پہنچ جاتے ہیں اور یہ تفصیلی تشریح کی محتاج ہے۔

(الف) اس بات پر بحث کرنے کے لئے ہم کو سب سے پہلے اپنے اجزاء کے تسلسل اور خصوصاً "عام احساس" یا بقول بعض جسمی شعور کے وجود کو ذہن میں لانا پڑتا ہے قبل اُس کے کہ یہ کیفیات منفر اجزاء اس مشترک بنا سے متفرق ہوں ان میں سے کوئی ایک اس شدت کے بغیر جو حیات کو بلا واسطہ متاثر کرنے کے لئے

ورکار ہوتی ہے اس حسیّت کو ان عضوی احساسات یا ان نام نہاد حیثیت حسیّہ کے واسطے سے متغیر کر سکتا ہے جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ ان تغیرات کے عضویاتی مثلزمات زیادہ تر اضطرابی حرکات یا ان حرکات کے مترادفات ہوتے ہیں۔ دوران خون یا تنفس یا اعمال جمع و فرق کے تغیرات ان عضویاتی مثلزمات کی مثالیں ہیں۔ یہ حرکات نفسیاتی نقطہ نظر سے حرکات نہیں رہتیں اور انہیں سبجا طور پر اضطرابات کی احساسی قسم سے متعلق فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے کہ دراصل صورت حالات اس کے برعکس ہو۔ اب اس وقت ہمارے لئے یہ عضوی اضطرابات اس مخصوص احساس کا حصہ معلوم ہوئے ہیں جس کی وہ حیثیت حسی ہوتے ہیں اور جس کے ساتھ وہ اس وقت بھی پائے جاتے ہیں جب یہ احساس بلحاظ شدت معتدل سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ شروع شروع میں وہ مخصوص کیفیات جواب اس وقت قلیل ترین شدت پر بھی ناگوار ہوتی ہیں، اکثر بہت زیادہ شدت کے ساتھ حاضر ہوتی ہوں اور اس وجہ سے ناگوار ہوتی ہوں۔ جو اضطرابات کہ اس وقت ان سے تعلق رکھتے ہیں

۱۔ Feeling-tone اس بہم کلمہ شبتہ اصطلاح کو ہم ہر بار لی سمون میں استعمال کر رہے ہیں اور اس سے ایک عمومی چیز مراد ہے جس میں بحیثیت کی علت ہے دکا اس سے پیدا ہونے والی نفس حسیّت (دیکھو کتاب ذرا، باب دوم، صفحہ ۲) (مصف)

۲۔ metabolic processes

۳۔ شہ تنفس اور دوران خون کے اعمال میں جو دونوں ہمارے لئے ملکہا قسری ہیں اور ہر خال ذکر ہمارے قابو سے باہر ہے۔ تاہم ورزش کرنے میں ہر ان دونوں کی مدد کرتے ہیں جن حیوانات کے اجسام میں کہ ابھی بہت زیادہ تنظیم نہیں ہوئی، ان کے لئے یہ ارادی وسائل بہت زیادہ ناگزیر ہوتے ہیں جس شخص نے ایک زندہ پسو کے اندر ذرات کی حرکات اور ایک زندہ میٹلک کے پتھوں میں خون کے حیاتیات کی حرکات کو غور و بین کے نیچے دیکھا ہے اس کو اس بیان کے سمجھنے میں وقت نہ ہوگی (مصف)

۴۔ جو ادنیٰ عضو نے اپنی خوراک براہ راست جلد سے جذب کرتے ہیں ان میں اگر کوئی کرطو پانی جلد

وہ اس وقت نفسیاتی نقطہ نظر سے اس ناگوار ہی کے مظاہر ہوں۔ بہر حال احساسات زیر بحث کے ابتدائی اثرات کی تلاش اور توریث کی کاغذیاتی یا ان اثرات کے عضوی لوازم یا حیثیت حسی کو طبعی معنی سمجھنا ہے ان کا حصہ تسلیم کرنے سے انکار براہ راست مناسب ہے بلکہ مگر الذکر راستہ تیار شدہ اور عاقلانہ قابل ترجیح ہے۔ حیثیت کے فوری اثرات کی حیثیت سے عضوی اعمال شاید کبھی کبھی کسی تاثری حالت سے بالکلہ متفقہ نہیں ہوتے۔ یہ اس کے قدیم ترین مظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن مخصوص احساسات کی حیثیت حسی کے لحاظ سے ان کو حیثیت کی علتوں میں شمار کرنا چاہئے ان کی اصلیت کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال ہم قائم کریں۔

(ب) ہم نے اس کو ادنیٰ و علیٰ میں تقسیم کیا ہے۔ اس تقسیم کا انحصار زیادہ تر اس دست پر ہوتا ہے جس میں ان کی مخصوص کیفیات محسوس

بقیہ حاشیہ منقولہ گزشتہ سے مس کرتا ہے تو فوراً بہت شدید اثرات پیدا ہوتے ہیں، جن کا مقابلہ "جھلنے" سے کیا جاتا ہے۔ اس طرح قائم ہونے والے مضطربات طبی انتخاب کی وجہ سے باقی رہ نہ سکتے ہیں تاکہ اعلیٰ عضوئے اس پانی کی کسیت سے محفوظ رہیں۔ ان اعلیٰ عضویوں کی سطحات جاذبہ و اعلیٰ ہوتی ہیں۔ آلودہ ان عضویوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اس قسم کے سال پر دروہینس کے اعتبارات سے بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس نے کیفین (Caffeine) مسٹرچم ذہین (Strychnine) وغیرہ زہروں کو پانی میں حل کر کے اس پانی میں حل پھیلی (Jelly fish) کو چھوڑا تاکہ معلوم ہو سکے کہ ان زہروں کا اس مچھلی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ ان دو پچھلے اعتبارات کی تفصیل کے لئے دیکھو اس کی کتاب

(Jelly-fish, Star-fish and Sea-Urchins) باب دوم (مصنف)

اسی وجہ سے فوک مان (volkmann) نے ان کے لئے مضطرابی احساسات کا نام تجویز

کیا ہے (مصنف)

لکھ دیکھو اگلے باب (مصنف)

عام احاسیت سے متفرق ہوتی ہیں جس سے حیثیت حسی کو تعلق ہوتا ہے۔ جس طرح ہم ادنیٰ حواس کی طرح پڑھتے جانتے ہیں، اسی طرح یہ تفرق زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ادنیٰ حواس نام نہاد طبیعی سبب حیات سے زیادہ گہرا اور قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان حواس کے خالصتہً ”وروی“ اثرات ان وقت تجربہ میں آتے ہیں جب اعلیٰ حواس کے یہ اثرات محسوس بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ ادنیٰ حواس کے یہ اثرات اعلیٰ حواس کے ان اثرات کے مقابلہ میں زیادہ شدید اور اہم بھی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جن منوں میں ”حیثیت حسی“ کو یہاں اشتہال کیا جا رہا ہے ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد ادنیٰ حواس کی مخصوص کیفیات نتائج حسیت نہیں رہتیں، لیکن اعلیٰ حواس کی کیفیات اب بھی اس صورت میں باقی رہتی ہیں۔ اعلیٰ حواس میں اتفاقی و عارضی مثلثات کے علاوہ، کوئی چیز نہیں ملتی، جو سیرسی، یا امتلا، کے حامل ہو، نہ کوئی ایسی چیز ملتی ہے، جو ضعف مانعہ الم کے مقابل ہو۔ ایسے رنگ اور ایسی آوازیں تو موجود ہیں، جو سرور کرتے ہیں، لیکن جو کبھی ہم کو اکتاتے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معنوی اضطرابات سے اس حیات کی توجیہ نہیں ہو سکتی، جو اعلیٰ حواس سے پیدا ہوتی ہیں کہ یہ اعلیٰ حواس اس طلبی تائید سے محروم ہوتے ہیں، جو ادنیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حیات میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ان سے فوجی ”اشہات“ کی تشفی نہیں ہوتی، اور ان کے

ملہ یہی بنا ہے قدیم ادیانوں عقیدہ کی جس کو ہیملٹن کے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے: ”اہلی و جنتی اور ان کی اور اعلیٰ حقیقی احساس اگرچہ بالفوت ایک دوسرے کو فرض کرتے ہیں تاہم ان میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی نسبت سکوس ہو کرتی ہے۔ حسیت کی ماہیت کی تعریف کرنے میں اس کی گریز پائی اس بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔“ (مصنف)۔

لغہ Analgesia

لغہ "Algedonic"

لغہ اگرچہ یہ غائب ہو سکتی ہے (مصنف)

احساسات اگر بہت زیادہ مستعد نہ ہوں تو کسی "جسمانی" درد کو پیدا نہیں کرتے۔ ان دونوں کے اثرات اس قدر مختلف ہیں کہ ورنٹل اس عقیدہ کو اختیار کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ "ان کو خوشگواہی اور ناخوشگواہی کے ایک ہی بعد میں محدود نہیں کیا جاسکتا" یقیناً نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات روزمرہ معنوں میں استعمال کی جائیں، اور ان سے اشتہار اور تنفر اور میت مراد لی جائے۔ لیکن نفسیاتی اصطلاحات کو حسام اور روزمرہ دلائلوں سے پاک کر لینا چاہئے۔ ہمارے اصطلاحات لذت و دالم بھی اس کے بغیر تقریباً اسی قدر گمراہ کن ہوں گی۔ ورنٹل کے نزدیک محبت ایک ذمی البعاد ثلاثہ مرکب ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اعلیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حیات مخلوق حیات ہوتی ہیں جن میں خوشگواہی ناخوشگواہی جزو ہمیشہ سب سے کم اہم اور بالکل غیر ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ طیف کا گروہ "سراہجان" انجینئر اور فرحت زما ہوتا ہے "سرد" سرائیچین منجش اور پڑمروگی پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی طرح اوسپی سس ہم کو سسرت کی طرف جاتی ہیں اور پچلی سسین بنجیدگی اور متانت کی طرف مابہم کو اس سے اس حد تک اتفاق ہے، کہ ہم بھی ایک عمدہ شریعت کی خوشگواہی اور کسٹریل کی خوراک کی ناخوشگواہی تسلیم کرتے ہیں لیکن ہماری بڑی بڑی اصطلاحات کے معنوں کو اس طرح محدود کرنا، کہ موخر الذکر صورتوں میں محبت لذت و دالم کے قدیم قانون سے خارج ہو جائے زیادتی ہوگی۔ یہ ایک قطعی فیصلہ ہے جو خود ورنٹل صادر نہیں کر سکتا۔ یہ ایسا فیصلہ ہے جس کو نہ تو قبولیت حسامہ حاصل ہوئی ہے، نہ اختیاری تصدیق ہے۔

تاہم جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے اولیٰ اور اعلیٰ حواس میں کمیثیت

لے ورنٹل سے اس نظریہ پر ورنٹل کے پڑانے ہیکار پر ویسٹر لچنر نے اس قدر مالانہ تنقید کی ہے کہ اب ہم کو یہاں اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں رہی (مصنف)

اساس حیت کے بہت فرق ہے اور وونٹ نے اس فرق کی طرف
توجہ مبذول کرائی ہے، اگرچہ دونوں صورتوں میں نفس احضار یا غنیمت
ہوتا ہے یا نافرمانی۔ لیکن یہ فرق کیا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل
ہے۔ سب سے پہلے تو ہر قسم کے عارضی و اتفاقی متلازمات چھانٹ
دئے جانے چاہئیں، کیونکہ اگر ہم ان کے اثرات کو اپنی بحث میں شامل
کریں گے، تو پھر ہم حواس کی حدود سے باہر ہو جائیں گے لیکن روزمرہ
زندگی میں اعلیٰ حواس کے لذات و آلام کے یہی غیر متغیر و مستقل لوازم
تو ہیں جو وونٹ کو اس اقرار کا مجاز گردانتے ہیں، کہ یہ خوش طبعی، یا
متانت، کو پیدا کرتے ہیں۔ خورسندگی اور افسردگی محض حواس کے حکم سے
مطابق مرغوب، یا مکروہ نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف رنگوں اور سُرور
کی زیادہ اور سرنج قابلیت جیسا کہ ہم ہے۔ اس طرح ہم تخیل میں موسیقی
طبعی مناظر اور نقاشی سے اس طور پر لطف اندوز ہوتے ہیں، کہ
ذائقہ اور بوجھ کے لئے زیادہ مادی، لذات سے نہیں ہوسکتے بلکہ اس میں
شبہ نہیں ہوسکتا، کہ اسی قابلیت جیسا کہ وجہ سے وہ اتفاقی متلازمات
ممکن بنتے ہیں، جو اعلیٰ حواس کے زیادہ جذبی اثرات میں اس قدر
اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو صرف اس چیز تک محدود
رکھیں، جو حقیقی منوں میں احاسی ہے، اور بعض اعلیٰ حیوانات، بچوں،
اور وحشیوں، پر مخصوص رنگوں اور آوازوں کے اثرات کو ملحوظ رکھیں،
تب ہم کو ان اثرات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جن کو وونٹ ہیجان، الجھن
اور نرمی کی نسبت سمجھتا ہے۔ ان کو ہم نے ابھی مختصراً اس طرح بیان
کیا تھا، کہ یہ شعور کی توسیع کرتے ہیں، یا اس کو سکڑ دیتے ہیں۔ یہ سمجھنا
شاید موزوں تر ہوگا، کہ یہ طبعیت کو بھارتے ہیں، یا اس کو پست کرتے
ہیں۔ یہاں ہم ادنیٰ حواس اور جسمانی الزام، یا تکلیف کی نسبت زیادہ معروضی

۱۔ دیکھو باب پنجم، بند ۱۔ (صفحہ ۱)

۲۔ دیکھو باب پنجم، بند ۲۔ (صفحہ ۱)

سطح پر ہیں یعنی ہم زیادہ بے ہنگمی اور کم ”ادبی طریقہ“ سے خوش یا ناخوش ہوتے ہیں۔ اگر ہم صرف حیوان ہوتے اور نباتات نہ ہوتے بالفاظ دیگر اگر ہم کو اہل جس و فرق سے کوئی تعلق نہ ہوتا، تب بھی ہم ہیرے کی چابک سے لطف اندوز ہوتے جس چیرے سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں اور جس چیرے کو ہم خرچ کرتے ہیں اس کو ہم محروم و ممنون میں ”خوشگوار“ یا مرغوب کہہ دیتے ہیں جس چیرے سے ہم احساسی طور پر نہ شہوانی طور پر جالیاتی حیثیت سے نہ کہ جسمانی حیثیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں اس کو ہم حسین یا خوبصورت کہتے ہیں۔

لیکن اگر یہ احساسی حیات کی ان دو ہضات کی خصوصیات تمیز و مختلف ہوتی ہیں تاہم ان کے درمیان کوئی تمیز حد فاصل نہیں ہوتی جس شائد اور کچھ حد تک جس ذائقہ اس چیرے سے کلی طور پر محروم نہیں ہوتیں جس کو بچہ نے تقریباً جالیاتی اشارہ ”کہا ہے“ اب ہم ایک یاد والفاظ میں میدان شعور کی توسیع یا تقصیر اور اس میں کے معنی عناصر و مفردات کو خوشگوار طریقہ سے زیادہ یا کم کرنے کے مفہوم کو واضح کر سکتے ہیں۔ زیر بحث فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے جب ہم لذت آفرین احساسات کی ایک خاص بقا سے پیدا ہونے والی طبیعت کی روانی زندہ دلی اور خوش طبعی کا مقابلہ طبیعت کی اُس پستی اداسی اور بے حر وگی سے کرتے ہیں جو طویل جسمانی درد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جو زبان کہ ہم ”دور و استعمال کرتے ہیں وہ ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان متخالف و متضاد حالتوں کو ایسے استعاروں میں بیان کریں جن سے ان حضرات کی وسعت اور تنوع کا فرق مدلول ہوتا ہے جو ان کو پیدا کرتے ہیں اور جو اُنس سرعت کے فرق پر دلالت کرتے ہیں جس سے کہ یہ بچے بعد دیگرے نمایاں ہوتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ اداسی و اندرونی کے مقابلے میں خوش طبعی میں سلسلہ تصورات زیادہ طرار ہوتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کے پس پشت خالصہ احساسی سطح پر بعض عضوی احساسات بھی ہوتے ہیں جو بالعموم معتدل ہوتے ہیں، لیکن جو ایک ہلکی شدت سے شاید جس ذائقہ سے اس سے بالکلہ فارغ نہیں کی جاسکتی۔ فولکلٹ Volkelt کا قول ہے کہ میرے نزدیک ایک اچھی ضرب کے ذائقہ کو جالیاتی سطح تک نہ لے جانا ممکن ہے۔ - مصنف،

اختیار کر لیتے ہیں۔ اس شدت کی وجہ سے مثلی رو تیز رفتار اور وسیع ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو پہاڑ کی خوشگوار آب و ہوا میں ملتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ احساسات اُس قدر زیادہ شدید ہو جاتے ہیں کہ تمام ممکنہ محسوس توانائی ایک پچاس اور دس خراش فکر اور ایک ہادیہ کا برجہ میں اکرم جمع ہو جاتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ آزاد حرکت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، کوئی وقفہ حیات اور فرصت وقت ایسی نہیں رہتی جس کو ہم اس پسینہ کا مقابلہ کر سکیں جسے ہم خوشگوار تمنا کہہ سکتے ہیں۔

احضار کی بقا اور کثرت وقوع کے متعلق یہ کہنا عمومی حیثیت سے صحیح ہے کہ ماضیت جلدی کثیر ترین ہو جاتا ہے اور پھر اگر یہ خوشگوار ہے تو سرعت کے ساتھ زائل ہونا شروع ہوتا ہے یا یہ ناخوشگوار میں بدل جاتا ہے۔ آلام بھی اسی طرح زائل ہو سکتے ہیں لیکن ان کا زوال سست ہوتا ہے اور یہ خوشگوار میں بدلنے بھی نہیں ہیں۔ بعینہ اسی بیان کا اطلاق بہت تیز اعداؤں پر بھی ہوتا ہے۔ ان واقعات کی عضو یاتی توجیہ جو بعد ذات بہت صحیح ہے کچھ مشکل نہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ احساسیت گت ہو جاتی ہے اور اس کے اصلی حالت پر آنے کے لئے وقت درکار ہوتا ہے وغیرہ لیکن ہم کو تو نفسیاتی توجیہ کی ضرورت ہے۔ ایک طرح سے تو اس میں کوئی نئی چیز نہیں بسلسل احضار سے جو کچھ شدت کم ہو جاتی ہے لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حسیت بھی کم ہو جاتی ہے لیکن اگر مسلسل احضار سیری پیدا کرے تو پھر ان تمام یا اکثر لوازم کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن پر خوشگوار ہی کا انحصار تھا لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے تو بقا اور کثرت اعادہ بالواسطہ طور پر حسیت پر مخصوص اثرات پیدا کرتے ہیں جو عادت اور مواضعت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم ایک مولم احضار کے اس طرح غور کرتے ہو جائیں کہ اس کی رجحانی ناخوشگوار کیفیت ہی باقی نہ رہے اگرچہ اس کا خاتمہ غور خوشگوار کی خاطر پشیم بن جاتا ہے۔

اسی طرح بعض اشیاء کی طلب ہم کو صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اب ان کے بغیر رہنا تکلیف دہ ہوتا ہے، اگرچہ ان کا وجود عرصہ ہوا کہ ایجابی خوشگوار سی کا باعث نہیں ہو سکتا۔ موافقت کی وجہ سے یہ نقصان (ایمانت) حیثیت کے ادنیٰ نتائج کو اعلیٰ میں بدلنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ محض احساسات (جہاں تاثری طلبی رویہ کو پیدا کرتی ہے) سے اس چیز کی طرف توجہ منتقل کرنے میں مدد کرتا ہے جس کو ہم دیکھی کہتے ہیں، جہاں طلبی رویہ مقدم ہوتا ہے۔

(ب) اب ہم احساسی حسیات کے صورتی پہلو کو لیتے ہیں۔ بعض احساسات، یا حرکات، منفرد و آنا خوشگوار نہیں ہوتیں۔ لیکن جب ایک وقت یا یکے بعد دیگرے ان کا احضار ہوتا ہے تو یہ ناخوشگوار ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف احساسات، یا حرکات، کے بعض مجموعات وہ لذت مہیا کرتے ہیں جو انفرادی احساس، یا حرکت، کی لذت سے علیحدہ اور اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں پر پھر ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں یہ اثر شدت پر موقوف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں کیفیت پر (۱) اور ازلوں یا حرکات کا موزوں تسلسل، متناسب اشکال اور کردی صورتوں، رنگوں

سلسلہ بین نے اس کو وضاحت کے ساتھ، لیکن عضویاتی زبان میں، قابل فہم انداز کے تحت بیان کیا ہے: ”کسی بڑے مدد یا پیچ، یہ لذت ہو، الم ہو، یا محض پیچ ہو، کا دوسرا وقوع کسی صورت میں بھی پہلے وقوع کے بالکل برابر نہیں ہو سکتا، باوجود اس کے کہ اعصاب کو اپنا مکان رخ کرنے کے لئے پورا وقت بل چکا ہے۔ یہ ہول بہت وسیع الاطلاق ہے۔ ایک ہی صنف کی مختلف احساسی کیفیات میں تزیج کی توجہ میں اس کو بہت دخل ہے۔“ ہے کہ ”تنوع در بارہ و لغزب ہوتا ہے“ (صنف)

یہ ایک سنگ اس جیسز کی پیش بینی ہے جس کو ورنٹل نے بد میں ”مول کوینی ترکیب“ (Principle of creative Synthesis) کہا۔ یہ خیال اس کے قبل لوٹنرے کی تصنیف ”مابعد الطبیعات“ میں بھی پایا جاتا ہے (صنف)

کے تدریجی اختلافات، وغیرہ کی خوشگوار سی، یا ٹھناتی ہوئی روشنی، ٹوٹی ٹوٹی سرودوں، فوجی قواعد میں بے قاعدہ چال وغیرہ کی ناخوشگوار سی، مقدم الذکر صورت کی مثالیں ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگر نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے، تو توجہ بہت جلد ہی مضبوط کی جاسکتی ہے، یعنی یہ کہ اس کے خرچ میں کفایت شعاری برتی جاتی ہے۔ اور جیسا کہ نتیجہ ناخوشگوار ہوتا ہے، وہاں یہ منتظر بے کار، اور ضائع ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہماری حرکات موزوں ہوتی ہیں، تو ان کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے، اور توانائی کم خرچ ہوتی ہے، بہ نسبت اس حالت کے، جہاں یہ غیر موزوں ہوتی ہیں۔ رقص کی حرکات، اور موسیقی کے ساتھ فوجیوں کے قدموں کا اٹھنا، اس پر شاہد ہیں۔ اس کفایت شعاری کا ثبوت ہم کو موزوں زبان (شعر) کے یاد کرنے میں ملتا ہے۔

(۲) سروں اور رینگوں کے مطابق، یا غیر متطابق، مجموعیات میں موخر الذکر صورت کی مثال ملتی ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ ان دونوں صورتوں میں تطابق کے معنی مختلف ہیں۔ جب سر متطابق ہوتے ہیں، تو ایک مہینر خوشگوار سی پیدا ہوتی ہے، جو ہر اس خوشگوار سی سے علیحدہ، اور اس پر مستزاد ہوتی ہے، جو ان سرودوں سے منفرد پیدا ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ سر ناہموار وغیرہ متطابق ہیں، تو افراد ہی سرودوں کی خوشگوار سی کے باوجود یہ تمام مجموعہ ناخوشگوار ہو جاتا ہے۔ سرودوں کے خوشگوار بننے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا کہ ”ضر میں“ نہ ہوں، بلکہ اس کے علاوہ چند ایجابی شرائط بھی لازمی ہوتی ہیں، جن کو ہم اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ دوسرے خوشگوار ہوتے ہیں، جب ان سے صرف چند اجتماعی شریاں پیدا ہوتی ہوں، اور ان اجتماعی ریتوں میں سے اکثر ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں۔ اس کے برخلاف یہ ناخوشگوار

ہوتی ہیں، جب ان سے بہت سی اجتماعی اور مضاعف سُر تیاں پیدا ہوتی ہوں، اور ان میں چند ایک دوسری کے ساتھ ملیں، یا کوئی بھی اس طرح نہ ملے بہت سے سُر ایک وقت پیدا ہو کر سب کو غیر واضح کر دیتے ہیں، اور اس طرح یہ مجموعہ شور بن جاتا ہے۔ یہ تطابق پر ایک لایق مصنف نے نامواری کے انشار کو اس حالت سے تشبیہ دی ہے، جب ہم چند زمیں زبانی جمع کرنا چاہیں، لیکن رقموں کے بہت بڑے ہونے کی وجہ سے جمع نہ کر سکیں، رنگوں کے نام نہ ساد تطابق کی توجہ اس سے مختلف ہوگی۔ رنگوں، یا اخلال کے تدرج کے خوشگوار اثرات کا اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے۔ یہ دراصل ایک کئی اثر ہوتا ہے۔ نہ کہ کیفی۔ اس وقت ہم کو مختلف غیر تدرج رنگوں کے خوشگوار یا ناخوشگوار مجموعیات سے بحث ہے۔ ان کے باہمی مقابلے سے یہ عام بیان صحیح اور جائز ثابت ہوتا ہے، کہ صرف وہ رنگ خوشگوار مجموعیات مہیا کر سکتے ہیں، جو رنگوں کے دائرے میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ فاصلے پر واقع ہوتے ہیں۔ جو رنگ کہ اس دائرے میں قریب قریب ہوتے ہیں، وہ غیر متطابق ہوا کرتے ہیں۔ اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ مقدمہ لگنے کی کمال فعلیت کو پیدا کرتے ہیں، اور موزن لگ کر اس میں مان آتے ہیں۔ یہ توجیہ بحیثیت مجموعی شخصی شخص معلوم ہوتی ہے، خصوصاً اس حالت میں جب ہم تمام جدید تحقیقات کے سیلان کو تسلیم کر لیں، اور رنگوں کی احساسیت اور محض روشنی کی احساسیت کو نفسیاتی اور عضویاتی دونوں حیثیوں سے دو مختلف واقعات مان لیں۔ اس طرح جب سرخ اور سبز ملائے جاتے ہیں، تو سرخ سبز کی سیری میں اضافہ کرتا ہے، اور سبز سرخ کی سیری میں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ دونوں رنگوں کی چمک زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ اثر صرف بچوں، یا وحشی انسانوں کے لئے

خوشگوار ہوتا ہے۔ متمدن افراد کے لئے یہ تعالٰیٰ بہت زیادہ ملے۔ یہ لوگ ایسے رنگوں کو ترجیح دیتے ہیں جن کا تعالٰیٰ اس قدر مکمل نہیں ہوتا، مثلاً سرخ اور نیلا رنگ۔ اس صورت میں ایک رنگ دوسرے کے اثر کو زائل کرتا ہے اور اس لئے جب آنکھ آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہے، تو ان کے مایشیوں پر مختلف عناصر باری باری کام کرتے ہیں۔ لیکن سرخ اور نارنجی بہت برے ہیں، تاوقتیکہ یہ قدر راج نہ ہوں، اس وجہ سے کہ دونوں ایک ہی طریقہ سے ختم ہوتے ہیں۔ ان میں تنوع نہیں ہوتا، پھر بھی ان میں کوئی ربط نہیں۔

(سج) اب دیگر صوری حیات کی طرف توجہ مبذول کرنا آسان ہے۔ تجل کا کم و بیش خود و عمل اور اس عمل کا وہ بلا واسطہ ربط و ضبط، جو مجہد و دمنوں میں تفکر کے لئے ضروری ہوتا ہے، ہمیشہ 'الم' یا 'لذت' کے مختلف درجوں میں پیدا کیا کرتا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک اہم نے اعلیٰ عقلی اعمال کی تشریح نہیں کی ہے، تاہم اگر ہم بالراست ان اثرات پر غور کر لیں، جو ان کی وجہ سے حسیت پر پڑتے ہیں، تو کوئی خاص تکلیف نہ ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ کافی بدیہی ہوتے ہیں اور نفس ان اعمال کی تحلیل سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ پھر عقلی حیات کی ایک اصطلاح میں نہ صرف ان حیات کو دخل کرنا آسانی پیدا کریگا، جو یقیناً شک، فہم، ہراسانی، وغیرہ سے تعلق رکھتی ہیں، بلکہ ان حیات کو شامل کرنا بھی آسانی کا باعث ہوگا، جن کو ہر باری ماہر نفسیات نے اصلی منوں میں صوری حیات کہا ہے (اور نفسیات کے اس شعبہ میں ان کی تحقیق یہ درجہ مستند ہے) یعنی وہ حیات، جو ان کے خیال کے مطابق تصورات کے سیلان کی صورت سے معین ہوتی ہیں، نہ کہ نفس

لے ان قسم کا غیر موسیقی میں بھی ملوم کیا گیا ہے۔ بدستند میں مرکز کو غلیظ و گھوار ترین اور بہترین ہوا کی کے تمیز کرتے تھے۔ ازند و سطلی میں پانچواں بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ آب آج کل ہم تیسرے کو ترجیح دینے کی طرف مال ہیں (مصف)

تصورات سے۔ چنانچہ تصورات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، جب ان کا آگے
بڑھنے والا سیلان متبادل یا مزاحم، تلازمات کی وجہ سے ٹک جاتا ہے، اور
خصوصاً جب اس طرح ہم کسی نام یا عبارت کو ذہن میں لانے سے
قاصر رہتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص بوجھ اور ایک خاص دباؤ کا شعور
ہوتا ہے، جو اس نام یا عبارت کے ذہن میں آجانے کے بعد تبدیل
ہو سکتا ہے، اس وجہ سے کہ اب ہمارے تصورات بلا روک ٹوک
اپنے سیلان کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ عضلی حرکات کی طرح یہاں بھی
مشکل کا تقابل موجود ہوتا ہے جب ہمارے خیالات رواں ہونے سے
انکار کر دیتے ہیں، اور ہم زبردستی کام کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس
میں آسانی کا تقابل بھی ہوتا ہے، جب مناسب تصورات ہمارے سامنے
آنے آج کو منکشف کرتے ہیں۔ اگر ہمارے ساتھ ایسے قضا یا پیش کئے جائیں
جن کو تطبیق نہیں دی جاسکتی، یعنی اگر یہ قضا یا کاف یا متضاد ہیں، تو
پھر ناخوشگوار سی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں صداقت
یا منطقی استقامت ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ
دونوں صورتوں میں جس قدر زیادہ ہم کسی نام کو اپنے مضمون سے جوڑیں،
اسی قدر زیادہ حسیت ہوگی، لیکن تصورات کا محض تضاد و تنازع بذات خود
نامنوسگوار ہوتا ہے، اور تطابق و توافق تشفی بخش ہوا کرتا ہے۔ اب پہلی صورت
میں تو ہم کو ایسے تصورات کے باہم لانے کی ناکام کوشش کا شعور ہوتا ہے،
جن کے تعلق جس قدر زیادہ معلومات ہم حصول غایت کے لئے حاصل
کرتے جاتے ہیں، وہ اسی قدر زیادہ جہاں و متناظر ہوتے جاتے ہیں۔ ہم
ان میں سے اوروں کی غایت کی روک کر، اور ان سے انکار کر کے،
صرف بعض کا اقرار، اور بعض کی ذہنی قلب اہمیت کر سکتے ہیں۔ پھر بھی
ہم کو اس بات کی کوشش کرنی پڑتی ہے، کہ ہم ان کو ایک منطقی کل میں
محوال اور شامل کر لیں۔ یہاں تو ہر ایک ایسے خاندان کی صورت اختیار
کر لیتی ہے جس میں خانہ جگی ہو۔ کوشش تو موجود ہوتی ہے، لیکن یہ کامیاب نہیں ہوتی

نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ میدان شعور سکڑا، اور میلان تصورات رک جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جب ہم متخالف اور مظاہر بے ربط، افراد میں ایک مشترک اصول دریافت کر لیتے ہیں، تو بجائے اس کے کہ ہماری توجہ ان بے ربط ارکان کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے میں صرف ہو، یہ تمام ارکان ایک بن جاتے ہیں، اور ہماری توجہ وسیع تر رقبے پر مادی ہو سکتی ہے، اور رقبہ مشابہتوں کو معلوم کر سکتی ہے۔

(حر) ان صوری عقلی حسیات سے قریبی تعلق رکھنے والی اعلیٰ جمالیاتی حیات ہیں۔ جمالیات پر لکھنے والوں کی روزمرہ کی باتوں کی طرح رجوع کرنے ہی سے ان حیات کی بڑی بڑی خصوصیات مختصر معلوم ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ان اشخاص بالعموم اس بات پر متفق ہیں کہ کون سی چیز خوبصورت ہے اور کون سی بدصورت۔ یہ کام تجربی جمالیات کا ہے کہ ان امور واقعہ کی تحلیل کر کے ذائقہ کے عسام تو ان میں مدون کرے۔ یہ کام لذت والہ کے ایک سرچشمے کے لئے بعینہ دلیا ہی ہے جیسا کہ ہم ایک طرح تمام منالذات لذت والہ کے لئے کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان تو ان میں کی اہمیت وسیع تر نفسیاتی سوال کے واسطے اس لئے اور بھی زیادہ ہے کہ جمالیاتی اثرات میں صرف ان اثرات کو شمار کیا جاتا ہے، جو بذات خود خوش کن یا دیکھ بھپ ہوتے ہیں، اور افادہ یا کلبیت یا کسی اور قسم کی نہائی تشفی سے قطع نظر کوئی جاتی ہے۔ لہذا اگر اعتراض کیا جائے کہ موافقت اور مناسبت سے پیدا ہونے والی عقلی تشفی دراصل افادیت کا نتیجہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ جو چیز تحقیر مطابق اور ناقابل فہم ہے، وہ علمی رہنمائی کے لئے بے کار ہے، تو کم از کم یہ اعتراض تنوع میں وحدت کے جمالیاتی اصول پر نہیں ہوتا۔ اتفاقاً حسن کے اس ابتدائی ضابطے کے لحاظ

ایک طرف تو حسن کاری پر بھائی کا لازم رکھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس بھائی کی وجہ سے ”خالی“ ”پسلی“ اور ناقص ہوتی ہے۔ اور دوسری طرف اس کو بہت زیادہ غیر مربوط اور غیر تسلسل کہا جاتا ہے اور خیال ہے کہ اسی عدم ربط و عدم تسلسل کی وجہ سے یہ کچھ کام مرکز نہیں بن سکتی صرف ان نتائج کو سراہا جاتا ہے جن میں متنوع عناصر یہ حرکات ہوں یا صورتیں رنگ ہوں یا حادثات سبب مل کر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اور ایک کل بنتے ہیں، نہ کہ تجوین مرکب ایک اور اصول جس سے ہمساری تحقیق پر روشنی پڑتی ہے کہ وہ ہے اصل کفایت شعاری کہا گیا ہے یعنی یہ کہ ایک اثر اس خصوصیت سے خوشگوار ذرا کی نسبت سے خوشگوار ہوتا ہے، جس سے یہ ملل کیا گیا ہے۔ یہ فیضان و سیر (جو دونوں بھائی بھائی ہیں) نے انسانی نقل و حرکت پر اپنی مستند تصنیف میں یہ معلوم کیا ہے کہ جو حرکات جمالیاتی نقطہ نظر سے خوبصورت ہوتی ہیں وہ عضویاتی لحاظ سے صحیح بھی ہوتی ہیں جیسا کہ ہر طرح سبب سے کہا ہے، تناسب اور انسانی تقریر عام معنی الفاظ ہیں۔ اسی مصنف نے حکم انشا اور علم لغت پر لکھے والوں کے مروجہ ضوابط کے پس پر وہ ایک عام قانون کی تلاش میں اسی اصول کفایت شعاری کو طرز تحریر کے تعلق سے اس طرح بیان کیا ہے کہ ”سننے یا پڑھنے والے کی توجہ کی کفایت تاثیر کا راز ہے“ تمام جمالیاتی اصول میں سے وسیع ترین اور عملاً اہم ترین شاید وہ اصول ہے جو جمالیاتی اثرات کی توجہ لازم کی بنیاد پر کرتا ہے۔ چنانچہ منجملہ ہزاروں مثالوں کے اس کی ایک مثال یہ ہے کہ مینہ کون کا طرانا، اور کوئل کی کوکونبات خود خوشگوار نہیں ہوتیں۔ ان کی خوشگوار می کا دار اس بات پر ہے کہ ان سے خاص خاص خوشگوار موسموں اور وقتوں کی یاد تازہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ یہ خوشگوار ہوتے ہیں محض اس وجہ

کہ یہ ان خاص موسموں اور وقتوں کے ساتھ متلازم ہو چکے ہیں۔ باہمی انظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول میں کوئی ایسی چیز نہیں جو ہماری موجودہ تحقیق سے تعلق رکھتی ہو، کیونکہ جو لذت کہ تلازم پر موقوف ہے وہ اس سوال کو بھر اپنے سرچشمے کی طرف واپس لے جاتی ہے اور اس طرح یہ سوال کرنے سے کہ موسم بہار کیوں خوشگوار ہوتا ہے، ہم پھر اپنے پہلی سوال کی طرف پلٹ آتے ہیں۔ لیکن یہ کلی طور پر درست نہیں۔ جمالیاتی اثرات سے نہ صرف تصورات بلکہ نصب العینوں کا بھی ایسا ہوتا ہے جسنت کا ایک بڑا نمونہ حقیقت کی دو طرح اصلاح کرتا ہے۔ ایک طرف تو یہ اس میں شدت پیدا کرتا ہے اور دوسری طرف یہ اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ یہ جسنت بھی کام کام ہے کہ تمام زندگی کی فرحت افزا یادداشتوں، اور ایک قوم کی جلی یادداشتوں، کو فضول اور وزمرہ کی باتوں سے علیحدہ کر کے ایک مرکز پر جمع کر دے، اور جہاں نظر یہ اس چیز کا صنف اصطفا اور انتظام کر سکتا ہے، جو اس کو حاصل ہوتی ہے جسنت زمان و مکان کی لفظی و معنوی وحدتوں۔ سے ایک حد تک آزاد ہو کر اس چیز کو پیدا کرتی اور ترقی دیتی ہے۔ تاہم جسنت حسن کاری مجروح اور قیاسی چیزوں سے کنارہ کرتی ہے جس مواد پر اس کا عمل ہوتا ہے، وہ ہمیشہ اس سے تعلق رکھتا ہے، یہ مواد اس کے ہاتھوں میں اگر کسی قدر شکل پذیر کیوں نہ ہو جائے۔ ہم گزشتہ صفحات میں اس طاقت کو ایک سے زائد مرتبہ دیکھ چکے ہیں، جو احضارات میں واضح باز احضارات کو روکنے کی ہوتی ہے۔ اب صنائع و بدائع کے جمالیاتی اثرات کے لئے اس کی اہمیت واضح ہو جانی چاہئے۔ جو سُر اور نغمہ اوزان و اشعار، صوتیں اور حرکات، کہ ادنی جمالیاتی حیات کو پیدا کرتی ہیں، وہی تصورات کے سیلان اور زیادہ بڑی وسعت کو ہماری نگاہ کے سامنے لانے اور وضاحت کی اس اعلیٰ سطح پر لانے میں فرائع کا کام دیتی ہیں جس تک ہم عساکم طور پر نہیں پہنچ سکتے۔

(۵) جب ہم واضح شعور ذات کے درجے تک پہنچ جاتے ہیں

توحیات کی ایک اور اہم صنف پیدا ہوتی ہے۔ یہ حیات ذات کے احضار اور دیگر مشمولات شعور کے تعلق سے امتیاز ہوتی ہیں اور جس طرح اپنی ذات کے علم کے ساتھ ساتھ دیگر ذاتوں کا علم بھی بڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح انہی حیات کے ساتھ ساتھ بعض اجتماعی یا اخوانی حیات بھی ظاہر ہوتی جاتی ہیں ان دونوں کا بڑا حصہ مشترک ہوتا ہے۔ چنانچہ غرور اور شرم میں ہم ان باتوں کو ملحوظ رکھتے ہیں جو اور لوگ ہمارے متعلق سمجھتے ہیں اور ان باتوں کا بھی جو ہم اوروں کے متعلق سمجھتے ہیں اس کے برخلاف اسخاں یا تحقیر بننا رکھا دی یا ترجمہ کر لیں ہم اپنی اس ذات کا کم و بیش امتیاز تصور رکھتے ہیں جو ایسے ہی حالات میں بھی رہ چکی ہے۔ لہذا ہماری موجودہ تحقیق کے لئے یہ کافی ہو گا کہ ہم چند متخالف انہی حیات کی بڑی بڑی خصوصیات کی پرال کر لیں مثالی کے طور پر ہم خود اطمینانی اور ایوسی کو لیتے ہیں جب ایک شخص خود اپنے آپ اپنے کمالات و کمزوریاں اپنے ملک املاک اپنے حالات و کوائف کی طرف سے مطمئن ہوتا ہے تو اس اطمینان کی خوشی و لذت اس لحاظ سے اپنی موجودہ حالت اور اپنی کسی گزشتہ حالت یا کسی اور کی حالت کے مقابلہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تفصیل کو زبیر انداز کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ دو مناظر اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تر اور خوبصورت تر کو وہ اپنا بنا لیتا ہے۔ ایوسی یا اس کی برعکس حالت میں دو تصویریں اس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن اس کو یقین ہوتا ہے کہ ان میں سے بہترین کا وہ مالک نہیں یا اب مالک نہیں رہا۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس حد تک اس کا مافی اشعور دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے فرق تمام تر اس تعلق کا ہے جو اس مافی اشعور اور ذات میں ہوتا ہے۔ لیکن یہی فرق اس کے مافی اشعور کو اس کے لئے بدل دیتا ہے اور یہ بات اس کے فعلی پہلو پر غور کرتے واضح ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ کامل اور سب سے زیادہ بے فکر ذہن بھی ارادوں اور امیدوں سے بھرا ہوتا ہے۔ اپنی حالت حریف میں یہ بھی کہاوت کے بے وقوف کی طرح اپنے موجود خرم کو تباہ کر دیتے اور بڑے خرم کی فکر کرتا ہے تاکہ اس کو آرام میسر آسکے یا کہ اس کی فکر اور خوش رو سکے۔ اس تمام غمگوار

خواب اور ان تمام دردِ رسِ نصبِ عینوں کا مارِ صرفِ اس آرام پر نہیں، جو کثرتِ اظہار سے حاصل ہو گا، بلکہ اس خیال پر ہے، کہ یہ تمام منافع میرے ہیں۔ عین غایبہ کی جگہ صرف ذہن میں ہوتی ہے اور انجامِ آفتاب کو پیدا کر رہا ہے۔ موسمِ گرما کی پیشِ بینی زمانہِ حال کو موسمِ بہار سے بدل دیتی ہے۔ لیکن جب وسائلِ تکِ ہماری رسائی نہ ہو، تو عملِ مفکون، یا نامکن ہو جاتا ہے۔ چونکہ انسان کی زندگی مشکل ہوتی ہے ان چیزوں کی بہتات پر جس کا وہ مالک ہوتا ہے۔ لہذا ہم بتا سکتے ہیں، کہ ان چیزوں کی قلت کے ساتھ یہ کیوں سکڑ جاتی ہے۔ جہاں خود اطمینانی، یا بے اطمینانی ذاتی قیمت، یا دوسروں کی طرف سے عزت و محبت پر موقوف ہو، وہاں بھی یہی بیان صادق آتا ہے۔

خلاصہ اور نتیجہ

(۳) یہاں بعض ٹھیک خوشگوار اور ناخوشگوار مواقع کی پر تال ختم ہوتی ہے۔ یہ یاد ہو گا، کہ اس پر تال میں ہماری منزلِ مقصود یہ تھی کہ ان مواقع کو معروضات اور خارجات نہیں، بلکہ ذاتِ شاعر کے تعلق سے دیکھ کر ان کے خصوصیات معلوم کی جائیں۔ اب موضوع اور معروض کی نسبت میں (جو ہر تجربے میں شامل ہوتی ہے) حیثیت اور توجہ کلی طور پر موضوع سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی دونوں مل کر تجربے کے موضوعی پہلو کو مرکب کرتے ہیں۔ لہذا تمہارا خیال ہے کہ ہماری تحقیق کو حیثیت اور توجہ کے تعلق سے سر و کار تھا، بشرطیکہ حیثیت کو معلول سمجھا جائے۔ اس استفسار کے جس جواب پر ہم پہنچے ہیں، وہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ لذتِ کثیر ترین موضوعی فعلیت، یا توجہ کے موثر افعال کی نسبت سے ہوتی ہے، اور اہم اس نسبت سے، کہ یہ موثر توجہ میدانِ شور کی تھی، یا اس کے

۱۔ دیکھو کتابِ ذرا، باب سوم، بندہ ۲ (صفحہ ۱)

تغیرات کی سستی اور قلت سے پیدا ہونے والی مزامتوں، صدموں، یا تاہم اور ناقص موافقتوں، یا استعمال کی ناکامیوں کی وجہ سے بے کار اور باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ضابطہ توضیح طلب ہے۔ پھر ہم کو ان اعتراضات پر بھی غور کرنا ہے جو اس پر وارد ہو سکتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ توجہ کو جن وسیع معنوں میں کہ ہم نے اس کتاب میں استعمال کیا ہے، وہ ہمیشہ پیش نظر رہنے چاہئیں۔ یہ خیال رہے کہ ہم توجہ کے معنوں پر زور دیتے ہیں، نہ کہ لفظ پر بہت ممکن ہے کہ ان معنوں کے لئے کوئی اور بہتر اصطلاح وضع ہو سکے۔ اس کے بعد یہ بھی قابل محاسنہ ہے کہ اس

لئے اس کے متعلق جو کچھ اس سے قبل (باب سوم، بندہ ۱۲) کہا جا چکا ہے اس کی طرف رجوع کرنا کافی ہے تاہم اس اقل معنی کے خیال سے جو اس پر کیا گیا ہے فریض بحث بے جا نہ ہوگی۔ فرض کرو کہ ایک سبھو کے سکتے کے معنی میں سے ٹی جھین لی جاتی ہے۔ کیا اس کی الم انجی حسیٹ کو بھی منشر توجہ کا نتیجہ کہنا صحیح ہو گا؟ کیا یہ فی الواقع رکے ہوئے ارادہ کا نتیجہ نہیں؟ سو ٹال ذکر توجہ اس تکمیل سے قریب تر ہے جس کو کمال کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں اور اسی لئے یہ قابل ترجیح ہے۔ لیکن اس سے صرف عوام کی تسبیح ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ مقدم الذکر اس کی نشانی نہیں کر سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ارادی توجہ میں وہ خواہش فعلیت اور پیٹ بھرنے کی کوشش میں وہ اپنی دوسری مختلف غلیبیت کو فرض کرنا ہے لیکن آج کل ہر نفسیات کثرت قرار دیتے اس قدیم خیال کو ترک کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جس کو مروجہ زبان اب بھی قبول کرتی ہے خیال یہ ہے کہ ذات کی حد کسی ایسی مشترک بناء پر ولات کرتی ہے جس پر یہ بظاہر مختلف اعمال مبنی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اعمال اپنے مروضات کی وجہ سے کافی متفرق ہیں۔ قدیم نفسیات بھی ذہنی قواعد یا قابلیتوں کو دو جاعتوں، عقلی اور فطری، میں تقویم کرنے کے لئے تیار تھی۔ چنانچہ دیکھنے سے ہی کیا۔ لیکن اب آج کل اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اولیت کا شرف سو ٹال ذکر ہی کو حاصل ہے یعنی یہ کہ اصل میں تو ذات ذہنی طلب ہوتی ہے لیکن یہ ذہنی عقل اس وجہ سے بن جاتی ہے کہ علم فعل کا معاون ثابت ہوا۔ یہاں تک ہم کو اس سے پورا پورا اتفاق ہے (دیکھو باب اول)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا جاسکتا کہ مقررہ فرض نے فرض کیا ہے کہ طلب توجہ کے مقابلے میں زیادہ اسی ہے جس وقت تک کہ توجہ ارادی ہے، اس وقت تک طلب کم و بیش مدلول ہوتی ہے یعنی یہ کہ

خاطی کے مطابق حیثیت کچھ تو کئی، یا اسی، اسباب سے متین ہوتی ہے اور کچھ صورتی، اور اس لئے کیفی، اسباب سے (۱) مقدم الذکر کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ اس میں توجہ کی شدت، یا اس کے جاؤ، اور توجہ کے انتشار، یا میدان شعور کی وسعت، دونوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا ہے۔ توجہ میں اور کوئی صفات ہوتی ہوں یا نہ ہوتی ہوں، اتنا یقینی ہے، کہ یہ محدود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، توجہ جس کے لئے وقت بھی درکار ہوتا ہے۔ لہذا اگر توجہ بہت وسیع میدان میں تقسیم ہو جائے، تو اس کی شدت اور اس لئے وضاحت میں نقص واقع ہوتا ہے۔ اس طرح ہم ناقابل تمیز احضارات کے تسلسل کی طرف اگل ہو جاتے ہیں جو اس جگہ

بقیہ حاشیہ معزز گذشتہ۔ ہم اس وقت تک ارادۂ توجہ نہیں کرتے جب تک کہ ہم کہ اس چیز سے دلچسپی نہ ہو جس پر ہم توجہ کر رہے ہیں لیکن اگر توجہ مدیم الارادہ اگر یہ فعلی ہے تو پھر طلب بال مدلول نہیں ہوتی۔ دوسرے الفاظ میں تجربہ ہمیشہ یکدہ کر تعالیٰ ان اشیاء یا احضارات کی طرف مدیم الارادہ توجہ کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس سے تجربہ کرنے والی ذات کو تعلق ہے۔ اس کے برخلاف طلب ان کی واقفیت کو فرض کرتی ہے لہذا "شوری" فعلیت اس حد تک طلبی فعلیت کو شامل لیکن اس سے وسیع تر ہے۔ یہی "شوری" یا موضوعی فعلیت توجہ کے وہ معنی ہیں جن کو ہم پیش کر رہے ہیں۔ ہم کہے ہوئے ارادے کا ذکر کریں یا "منتشر توجہ" کا، دونوں صورتوں میں ہمارے مراد ہی ہوتی ہے کہ موضوعی فعلیت رک جاتی ہے۔ اسی کی ہوئی فعلیت کی وجہ سے جو حیثیت پیدا ہوتی ہے اسے یہاں ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس واقعہ کی کوئی اور نہائی بنا معلوم ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ دونوں حالات مختلف ہیں۔ چنانچہ منتشر توجہ عام یا محدود ہونوں میں عقلی حیات (ج) سے تعلق رکھتی ہے اور مرکب کا ہوا "ارادہ" ان حیات سے تعلق رکھتا ہے جن کو ہم نے "نوعی" (۵) کہا ہے، اگرچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ابتدائی صورت کو ہم نے بیان نہیں کیا ہے لیکن یہاں ہم کو صرف ثابت سے سروکار ہے ذکر اختلاف سے ان ہی متعدد اختلافات کی وجہ سے ہم نے حیثیت کی ایک مشترک بنا کی تلاش شروع کی تھی طلب تعلق رکھنے والی حیات کو ہم نے اپنی بحث میں اس لئے شامل نہیں کیا کہ طلب خود ادنیٰ لپڑ حیثیت پر موقوف ہوتی ہے اور اسی لئے ہی پلید میں غور کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "مبدأ" اور "بنا" ہم "مبدأ" (وصف)

عہد مسلسل سے تمیز نہیں کیا جاسکتا۔ میدانِ شعور میں صرف اتنے احضارات ہونے چاہئیں جن پر ہم توجہ جاسکتے ہیں۔ کثیر ترین انتشار سے ہمارا کام نہیں چلتا۔ اسی طرح کثیر ترین جماؤ بھی جس کو زاہد پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے، شعور کی عسائمِ شرائط کے خلاف پڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک واحد بسیط احضار ایہ کسی قدر شدید کیوں نہ ہو، قابلِ تفریق نہیں ہوتا، اور مرکب احضار ایک طرح کی کثرت ہوا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی اسباب کے لحاظ سے موثر ترین توجہ بالضرورت ہمیں بے ہنگمی اور مکمل انہماک کے درمیان واقع ہونی چاہئے۔ اگر انتشار کی زیادتی ہوتی ہے، تو موثر توجہ جماؤ کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے، لیکن اس حد سے آگے گزرنے کے بعد اگر یہ شدت برابر بڑھتی ہے تو یہ ٹھٹھاتی ہے۔ اگر زیادتی جماؤ کی ہو، تو صورت اس کے برعکس ہوتی ہے (۲) لیکن چونکہ یہ کئی اسباب قابلِ تمیز احضارات یا تغیرات شعور کو مثال ہوتے ہیں، لہذا صورتی اسباب کا راستہ بھی کھلا ہوتا ہے۔ چونکہ مختلف احضارات و تغیرات شعور کے ادب یکجا ہو کر مختلف طریقوں سے باہم ملتے ہیں، لہذا ہوسکتا ہے کہ ایک میدان وسیع تر ہو، اور اس کے باوجود دوسرے میدان کے برابر شدید ہو، یا یہ کہ شدید تر ہو، لیکن لمبا خلا دست دوسرے میدان کے مساوی ہو۔ یہ صورتیں میدانِ شعور کے اجزاء، ترکیبی کی مفید ترتیب کا نتیجہ ہوا کرتی ہیں۔

۱۔ چونکہ یہ کہنا ناممکن ہے کہ ہر ایک قابلِ تمیز احضار بسیط و مفرد ہوتا ہے، لہذا سخت شعور کے قیاس کی بنا پر ہم یہ کہنے کے لئے آزاد ہیں کہ جس خوشگواہی یا ناخوشگواہی کی توجہ شدت کے ذریعہ نہیں ہو سکتی وہ ان عناصر کی غیر معلوم اور غمضہ ہواہی یا ناہواہی، مطابقت یا عدم مطابقت کا نتیجہ ہوتی ہے جن کو علیحدہ علیحدہ معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ اعلیٰ عاقل کے احساسات کی حالت میں تو یہ قیاس یقیناً بہت دلغض معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر یہ یہ قیاس دلغض ہے، تاہم یہ سائنٹفک نہیں۔ اگر کوئی احضار اس طرح خوشگواہی یا ناخوشگواہی ہے کہ اس وجہ سے توجہ کو از سر نو تقسیم کرنا پڑتا ہے،

جس عقیدے کو یہاں وضع کیا جا رہا ہے یعنی یہ کہ سمیت تاثیر ہر
 مبنی ہوتی ہے اس کا اصلی حصہ ارسطو کا ہم عمر ہے۔ ہم نے صرف یہ سمجھا
 ہے کہ اس کو صحیح نفسیاتی الفاظ میں بیان کر دیا ہے اور کلاسیکی نظریہ کی لائنوں
 سے اس کو پاک کر دیا ہے، جس صورت میں کہ ہیملٹن نے اس کو
 بیان کیا ہے۔ جو امکانی اعتراضات کہ اس پر وارد ہو سکتے ہیں ان میں

(بقیہ حاشیہ منور گزشتہ) تو مستقل طرز عمل تو یہ ہے کہ اس کی توجیہ کو اس تلسس میں تو مش کیا جائے جو
 اس پر باقی اندامیدان شعور میں ہے علاوہ ازیں یہ ظاہر ہے کہ چونکہ تحت شعور کے واقعات
 کی توجیہ صرف شعور کے واقعات کی تغیل کی بنا پر ہو سکتی ہے لہذا اگر ایک میں کوئی ناقابل توجیہ
 عنصر ہے تو اس کے مقابل دوسرے میں بھی ایک قابل توجیہ عنصر ہونا چاہئے اگر اس سمیت
 کی توجیہ جو ایسے احصاء سے پیدا ہوتی ہے جو بظاہر مبہم مفہوم ہوتا ہے مافی اشو سے
 نہیں ہو سکتی تو ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ بعض احصاءات ناخوشگوار ہوتے ہیں معنی اس وجہ سے کہ
 وہ ناخوشگوار ہیں۔ یہ ناقابل توجیہ ہی ہے جس کو تحت شعور کا قیاس اور پہچنے کی طرف تکلیف
 ہے لیکن جس کو وہ درخ نہیں کر سکتا (مصنف)

۱۰۔ ان ہی کی وجہ سے جان متوازی مل کی پرزور تنقید بظاہر مبہم معلوم
 ہوتی ہے لیکن اگر ہم بے شمار طاقتوں اور توانائیوں کی آزاد اور بے روک ضل کی بجائے
 موضوعی غایتیت و قوت نہیں اور سمیت سے ایک عضو یا قوت کی حالت نہیں بلکہ ذات کی حالت
 مراد لیں تو اس تنقید کا اکثر حصہ بے معنی ہو جاتا ہے اب اس عقیدے کے متعلق یہ کہنا صحیح
 ہو گا کہ یہ ایک نظریہ ہے جو صرف یہ بتاتا ہے کہ لذت حس کی خوشگوار حالت یا اس شے کی
 لذت کتنی صفت کا قبو ہوتی ہے جو اس حس کے سامنے آتی۔ (مصنف)

۱۱۔ ذیل کا محرکی (Dynamic) نظریہ جو ارسطو کے نظریہ کا عضویاتی محکمہ ہے لہمان
 (Lehmann) نے پیش کیا جیسی اصلاح یا ادغام کے عمل میں وشرق (Metabolic)
 (Process) کو اس نے الف سے ظاہر کیا ہے اور جیسی نقصان یا انفرق کے عمل میں و فرق کو
 ح رہے۔ الف اور ح کی نسبت کو فروودن (Verworn) نے Biotonus
 (حیاتی تنش) کہا ہے۔ اب لہمان کہتا ہے کہ اگر عصبانیوں (Neurones) کے مرکزی مجموعہ کی

کم سے کم دو کی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ ان پر غور کر لینے سے ہمارا عام خیال زیادہ واضح ہو جائے گا۔ پہلا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق سوئے کی حالت ایک سنسکل نانٹوگوازی کی حالت ہونی چاہئے، کیونکہ اس حالت میں ہماری فعالیت اور توجہ بلحاظ شدت و وسعت بہت جلد ہی محدود ہو جاتی ہے۔ یہ بیاں شدت کی حد تک بالکل اور کم از کم اعلیٰ غصہ کی دست کی حد تک جو ہر صحیح ہے۔ یہ سچ ہے کہ بعض ضخیم اور خوشگوار عضوی احساسات سو جانے کی حالت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن احساسات کا تنوع تو بہر صورت کم ہو جاتا ہے، لیکن اس حالت میں توجہ کی قابلیت بھی تو تیزی کے ساتھ کم ہو رہی ہے۔ اس حالت میں ایک ضعیف سا احساس بھی داخل ہو کر تمام جسم کے آرام کی ضخیم لذت کی بجائے ایک حس پر بوجہ کا شدید احساس پیدا کرتا ہے اور حرکت کرنے، پافکو کرنے، کئے لئے توجہ کا ہر ارادی جماؤ اسی قسم کا عضوی تنازع، بے کار کوشش اور آرام کے انداد کا باعث ہوتا ہے۔ میدان شعور کے زیادہ وسیع اجزاء ترکیبی کے لحاظ سے طبعی نیند اور اس حالت یکسانی میں بہت شایبہ ہے جس کو ہم "اجیرن پن" کہتے ہیں۔ تاہم جو محرک وہیجان کے بے کاری کی اگتاہٹ کو ختم کر کے ایک کا خاتمہ کرتا ہے وہی باکاری کی اگتاہٹ کی تجدید سے دوسرے میں غلط انداز ہوتا ہے۔ ایک موجود الوقت ذرائع کے مناسب ہوتی ہے، لیکن دوسری ایسی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ درر بحث کثیر ترین موخر توجہ، بقول ارسطو، ایسا کثیر ترین ہے جو ہمارے تعلق سے اضافی ہے۔ لہذا یہ ممکن ہے کہ وسیع تر میدان شعور کا محدود تر میدان

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کی غلیظت کے دوران میں الف اور ح ساری ہوں یعنی اگر الف کے برابر ہو تو اس جاتی تنش کا نفسی ظہور غوازی یا لذت کی صورت میں ہوتا ہے اور یہ لذت (الف) اور ح کی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے لیکن اگر ح الف سے زیادہ ہو جائے اور ح کی جاتی تنش کم ہو جائے یعنی الف ایک کم ہو جائے تو ح کی جاتی تنش زیادہ ہو جائے اور الف کی جاتی تنش کم ہونے کے ساتھ ساتھ ح جاتا ہے (بوصف)

میں متغیر ہونا ایک خوشگوار تغیر ہو، بشرطیکہ توجہ کا استعمال کامیابی کے ساتھ ہو رہا ہے۔ لیکن اصلی و حقیقی مسنوں میں آرام و سکون کی نام نہاد و سلبی لذات میں میدان غصور اتنا تنگ نہیں ہوتا، جتنا کہ توجہ کے جماؤ کی مقدار میں تغیر میں ہوا کرتا ہے۔ بازیافت سے تعلق رکھنے والے غنیمت خصوصی احساسات کی جگہ ان تنگی جوئی طاقتوں کے احساسات لے لیتے ہیں جن کو کام کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر صورت میں ہم کو تمام خوشگوار یا ناخوشگوار احوال غصور کی اس موضوعی اخافیت کو اپنے ذہن میں رکھنا چاہئے۔

کیا لذت کیفا مختلف ہوتی ہے؟

(۴) ابھی ہیں ایک اور بڑی مشکل کو حل کرنا ہے۔ نظری اخلاقیات میں اس سوال پر مدت سے بڑی گرم بحث ہو رہی ہے کہ لذت صرف کتنا مختلف ہوتی ہیں؟ یہ کہ ان میں کئی اختلافات بھی ہوتے ہیں یعنی یہ کہ کیا نفسیاتی تحلیل ہم کو اس بات کا مجاز گردانتی ہے کہ ہم ان میں سوائے درجہ بقا وغیرہ کے فرق کے اور کسی فرق کو تسلیم نہ کریں؟ یہ سوخرا الذکر عقیدہ بنتھم کا تھا جس کا یہ فقرہ کہ ”ایک سوئی اتنی ہی اچھی ہوتی ہے جتنا کہ شعر بشرطیکہ یہ لذت آفرین ہو“ افادیت کے لئے مدت تک سدراہ رہا۔ یہ تمام بحث انگریزی اصطلاحات کے اس بہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو جاتی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ لذت اور لذت (Pleasure and pleasures) ہم معنی الفاظ نہیں۔ ایک لذت یا پسند لذت (a pleasure or pleasures) سے مراد وہ قابل بیان احضار یا احضار ہیں جو خوشگوار ہوتے ہیں، یعنی جن سے لذت حاصل ہوتی ہے محض لذت (Pleasure simply) کا اشارہ نفس اس موضوعی حالت محبت کی طرف تالیف لے پروفیسر لیڈ (Ladd) اس تفریق کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ایک سسٹم

منہا نوٹ ۱) مصلحتی اور بے وقوفی دونوں اس لحاظ سے برابر ہیں کہ جس
 مانتے کو ایک چھوڑتی ہے دوسری اس کو اختیار کرتی ہے۔ خارجی طور
 سے دونوں راستے ایک ہی وقت اختیار نہیں کئے جاسکتے۔ لیکن مسئلہ
 نفعیات سے تعلق نہیں رکھتا۔ لیکن فکری زندگی کے شروع ہوتے ہی عمل
 کے اس ابتدائی قانون کے مستثنیات برابر رونما ہوتے نظر آتے ہیں،
 باوجود اس کے کہ ہم ہر فرد کو خود اپنا قانون ساز سمجھتے ہیں۔ یہ مستثنیات،
 جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، صرف ظاہری ہوتے ہیں۔ یہ حریف یہ اصول
 بدلتا ہے فکری زندگی کے شروع ہونے سے قبل صادق آتا ہے۔ یہ صرف
 اس وقت تک صادق آتا ہے جب تک کہ ہم موجودہ منابع حیثیت کو ملحوظ
 رکھتے ہیں، نہ کہ ان کے بازا حضرات کو۔ اس کو مان لینا نفسیاتی حیثیت
 سے سب کچھ مان لینے کے برابر ہے، کیونکہ اب تجربہ کی مزید قوت کی توجیہ
 تخلیقی نقطہ نظر سے ممکن ہو جاتی ہے۔

لہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ حیثیت کے صرف کئی اختلافات ہمارا
 نقطہ آغاز ہیں، اب ہم کو اساسات حیثیت کی نوعیت میں صوری اور کیفی
 اختلافات کے نشو و بروز کی توجیہ کی کوشش کرنی ہے۔ لیکن اگر جذب و ہرب
 لذت والہ کی متبع القیاس حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، تو موضوع کی وحدت
 اور اس کے اسلسل کو محفوظ رکھنے کا سوائے فکری اقتراضات کے اور کوئی
 طریقہ نہیں۔ یہی حقیقہ آزادی ارادہ کی انتہائی صورت ہے۔

لہذا سوال یہ ہے کہ اگر فعل انجام کار صرف کئی فرق پر موقوف ہوتا
 ہے، تو پھر کس طرح ہو سکتا ہے کہ حیثیت کے اعلیٰ نتائج ادنیٰ پر سبقت

(بقیہ مابقیہ صفحہ ۳۷۳) اور فاعل بھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ کم و بیش متفرق ماحول میں ایک کم و بیش
 تعین کرنے والی ذات کی صورت میں شامل ہوتا ہے لیکن کچھ بابل بلبل بندہ ابابہ و مہندہ۔ جس لذتی
 عقیدہ کو قابل متذہب نے برسر طرف منسوب کیا ہے اس سے نیز بعد میری ایک تعریف سے واضح ہوتا ہے
 (Realms of Ends) ۳۳۹، ۳۴۰ (مصحف) ۳۷۲ و کچھ باب یا زہم بندہ ۳ (مصحف)

لے جاتے ہیں، اگر صرف کمیت ہی سے ترازو مضطرب ہو جاتی ہے، تو پھر
 کیفیت کی جستجویش ہی کہاں ہے؟ مثلاً ہم یہ نہیں کہتے، کہ جب کوئی
 ماہر نفسیات اپنی تمام تلاشیں کے بعد ایک نیا ستارہ یا چوڑا نکالنا
 ہے، تو اس کو زیادہ خوشی ہوتی ہے، نسبت اس صبو کے شخص کے
 جس نے اپنے پیٹ بھرنے کے لئے کوئی پھل پالیا ہے۔ اس سوال
 کو سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور مثال دیتے ہیں۔ ہم بالعموم
 زندگی کی اعلیٰ اور اذنی صورتوں میں تمیز کرتے ہیں، کہ دیگر باہر مساوی
 رہنے کی صورت میں ایک بڑی پھلی میں چھوٹی پھلی کی نسبت زیادہ جان
 ہوتی ہے۔ لیکن ہم ٹیکڑے میں یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ اس میں بالضرورت
 جان زیادہ ہوتی ہے، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ اس کی جان اعلیٰ صورت
 رکھتی ہے۔ اب سوال ہو سکتا ہے، کہ عام حیوانات کے ارتقا میں
 زندگی کا یہ قدم اتنے کس طرح پڑتا ہے؟ عام میلان تو ہر لمحہ زیادہ جان،
 اور زیادہ نشو و نما کی طرف ہوتا ہے، لیکن بقائے ذات کا یہ عمل غیر محسوس
 لیکن مستقل طور پر اس ذات کو بدلتا ہے، جو باقی رہتی ہے۔ ماضی و وقت
 اپنی کھال کو بھرنے میں مصروف رہتا ہے، لیکن اسی قدر انسانی کے ساتھ
 وہ بہتر کھال بھی حاصل کر لیتا ہے، اور اس وجہ سے اس کو مختلف
 طریقہ سے بھرتا ہے، گو بھی اور شہد اب بھی وہی ہیں، جو یہ پہلے تھے،
 لیکن اب کیلٹر میٹر می بن چکا ہے، لہذا یہ بھی اس میٹر می کے تعلق سے
 بدل جاتے ہیں۔ اسی طرح جس وقت کہ ہم ایک زیادہ خوشگوار حالت شعور
 پر ترجیح دے رہے ہیں، اسی وقت ہمارا ماضی شعور بھی برابر بدل رہا ہے۔
 زیادہ لذت اب بھی کم لذت پر بھاری ہوتی ہے، لیکن در لذت
 جن کا وزن ہو رہا ہے، یا تو اب بذات خود بدل چکی ہیں، یا کم از کم
 سلسلہ یہاں اس تخیم کی کچھ پیشینہ ہی ہوتی ہے، جس کو ورنڈ نے اصول تائین غایات کہے ہیں
 پیش کیا ہے: ”جو غایت کہ مورد فضا حاصل ہوتی ہے، بالعموم اس غایت سے زیادہ ہوتی ہے، جس کو
 حاصل کرنے کی تجربہ کرنے والی ذات نے نیت کی تھی“ (مصنف)

ہمارے لئے اب وہ وہ نہیں جو پہلے تھیں، لہذا ہم کو اس بات کی ضرورت نہیں کہ اعلیٰ لذات ہمیشہ، ادنیٰ لذات کی نسبت، زیادہ خوشگوار ہوں۔ ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سطح حیات تک ترقی، جہاں اعلیٰ اشیا لذت مہیا کرتی ہیں، زیادہ خوشگوار اور کم ناخوشگوار ہو، نسبت اس کے کہ ہم پیچھے رہ جائیں۔ یہ شرط توفیق اور ندرت کے ان مخالف اثرات کے کو برتنی ہوتی ہے جن کی طرف ہمچے اشارہ ہوا ہے۔ اس وقت اس توجہ کو مستحق کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے جو ایک نوزائیدہ بچہ اسے موجودہ احساسات کی طرف کرتا ہے۔ اگر یہ ندرت کسی ختم نہ ہو تو پھر تجسبات جن کی جڑیں ماضی میں ہوتی ہیں، جو مستقبل کی بہتری یا اشری کی توقع دلاتی ہیں، اس سے کوئی تعلق ہی نہ رکھیں۔ اس سے بھی زیادہ اعلیٰ سطحات پر یہ شرط اس اہم واقعے سے پوری ہوتی ہے کہ توجہ زیادہ کامیابی کے ساتھ اس چیز سے خرچ ہو سکتی ہے، جس کو ہم میدان شہرینی اصلاحات صورت کہہ سکتے ہیں، لیکن اس تمام نفرت و شہینہ کے بعد بھی اعلیٰ اور ادنیٰ حیات کے فرق کو کیفیت کے فرق کے ساتھ ملازم کرنے میں ایک خاص نفرت پیدا ہونے کا احتمال ہے، لیکن یہ نفرت دوسرا نتیجہ ہے اس عام غلط افہام کا کہ حقیقت تو اس نے سے ملتی ہے، نہ کہ جوڑنے سے۔ کوئی منطقی ترکیب بھی اشیاء پر درجی طرح احاطہ نہیں کر سکتی۔ اپنی یہ نفرت باطل جذبہ ہے، اور اتنی ہی مشغول ہے، جتنی کہ وہ کراہیت جو پہلی پہلی تشریحی چیز بھاڑ کے وقت محسوس ہوتی ہے۔

۱۔ کسی چیز کو عناصر میں تحلیل کر کے دیکھنے سے وہ چیز اس حالت کے مقابلے میں فرو تر معلوم ہوتی ہے، جب وہ ہیئت مجموعی دیکھی جاتی ہے۔ ایک بت یا عمارت کو پتھر مل اور تو این تھام میں تحلیل کر دیا، بتاؤ کہ خوبصورتی کے گوشہ تجویہ کی طہوں میں سے کون سی ملت باقی رہے اسی طرح ایک نیک کام کو خوبہشات اور کسی کئی قانون میں تحلیل کر دیا، دیکھو کہ تم نے اس کو تحلیل کرنے کی بجائے اس کو ضائع تو نہیں کیا بلکہ اس میں اور کوئی ایسی چیز دیکھی جس کی یہ تحلیل کیا جاسکتا۔

مسئلہ: کوانٹ (ضعف)

باب یازدہم

حسیت کے اثرات: جذباور فعل

جیس و لینگ کا نظریہ جذبات

۱۱۱) اب ہم حسیت کے خارجی عمل سے اس کے خارجی اثرات، یعنی حرکی رد اعمال، یا قوت متاثر کے اظہارات کی طرف آتے ہیں۔ ہم ان وجوہ پر غور کر چکے ہیں جن کی بنا پر ہم منتشر اور پھیلی ہوئی حرکت اور اس عضوی تحریک کو اولیٰ اور ابتداءئی خیال مگرتے ہیں، جو اب بھی حسیت کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے اور جو جذبی اظہار کی ہر قسم میں ایک مشترک خصوصیت کی صورت میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے بلکہ اسی وجہ سے ہم نے اس اولیٰ رد عمل کو حسیت کا فوری اثر فرض کیا ہے۔ دیگر اہرنہ نسبتاً مبہنی، عامۃ الناس کے ہم خیال ہو کر، اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں لیکن وہ جیسا نے اس خیال کو اتنے ہی کوشش کی ہے۔ اسی قسم کا خیال اور تقریباً اسی وقت طب کے ایک ولندیزی پروفیسر سی لینگ نے بھی ظاہر کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام نظریہ جیس و لینگ رکھا گیا اب

۱۱۲) دیکھو باب دوم، بندہ (مصنف)

۱۱۳) ملاحظہ ہے کہ یہ خیال ۱۸۴۷ء میں جوہن ایمرلم تشریح جے منٹے کے ذہن میں بھی آیا تھا۔ جیس نے اس کا طرحہ ذکر کیا ہے۔ پھر تھزولبے (Czölbe) نے بھی یہ خیال ظاہر کیا تھا جس کو ایف اے لینگ نے فون کوٹا ہے (مصنف)

آگے بڑھنے سے قبل ہم کو اس نظریے پر غور کرنا چاہئے۔
 ”عامۃ الناس کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے لہذا ہم کو افسوس
 ہوتا ہے اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک رکھ کو دیکھتے ہیں ہم کو ڈر اٹھتا ہے،
 لہذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری جنگ عزت کرتا ہے، ہم کو غصہ آتا
 ہے، اور ہم مارتے ہیں۔ یہ جیسی کافاحمہ کلام ہے۔ اس کے بعد
 وہ کہتا ہے: جس قیاس کی یہاں حمایت کی جارہی ہے اس کے مطابق
 واقعات کی یہ ترتیب غلط ہے۔ ایک ذہنی حالت بالراست دوسری
 ذہنی حالت کو پیدا نہیں کرتی۔ ان کے درمیان جہانی انطوانات حال ہوتے
 چاہئیں۔ زیادہ معقول بیان یہ ہے کہ ہم کو افسوس ہوتا ہے اس وجہ سے
 کہ ہم روتے ہیں، ہم کو غصہ آتا ہے، صرف اس لئے کہ ہم مارتے ہیں، ہم کو
 ڈر معلوم ہوتا ہے، صرف اس سبب سے کہ ہم کانپتے ہیں، یہ یہ کہ روتے ہیں،
 یا مارتے ہیں، یا کانپتے ہیں، کیونکہ ہم کو افسوس ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا
 ڈر لگتا ہے۔ اس طرح جس ترتیب سے یہاں انکار کیا جا رہا ہے وہ وہ
 نفسیاتی ترتیب ہے جو مقبول عام ہے جس ترتیب کی دکالت کی جارہی
 ہے، وہ محض نفسی طبیعی ترتیب ہے جس پس منظر کو ہم فعلی یا ابتدائی
 موضوعی جواب کہہ رہے ہیں، وہ فی الحقیقت بالکل فعلی نہیں۔ ہم اس کو
 جذبہ یا اظہار کہنے لگے ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہیجان، یا ارتسام
 ہے۔ یہ محض احساسی اعمال ہیں جو طبیعی واقعات سے پیدا ہونے والے
 درالحدہ مقدمات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ شے مہیجہ کا اضطرابی اثر
 ہے۔۔۔۔۔ تمام سوالات اب علی ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ شے کن تغیرات کو
 پیدا کرتی ہے اور دوسری شے کن تغیرات کو، اور یہ کہ اشیا انہیں تغیرات
 کو کیوں پیدا کرتی ہیں کسی اور قسم کے تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، لیکن
 یہ سوالات اپنے پیدا ہونے کے لئے جیسی ولینک تھے نظریے کے
 منتظر تھے اور حقیقت یہ ہے کہ انہیں سوالات سے اس نظریے کی
 خامیاں آئینہ ہوئی ہیں۔ جو اشیا کہ ایک سابقاً منظم آنے کی مدد سے

اور نفسی مدخلت کے بغیر جسمانی تغیرات کو مستقیم کرتی ہیں ان کو طبیعی افہام سمجھا جاسکتا ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ یہ تمام عمل اہل اضطرابی کہا گیا ہے لیکن صرف پسلیفہ اہلین حضرات ہی کہیں آتے، مگر اشیاء اضطرابات کو پیدا کرتی ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ محض احساسات ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اضطرابی فعل کو تو پہلے کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوسٹر کا قول ہے کہ "اضطرابی فعل کا جو برہ ہے کہ یہ ایک عصبی غلہ کے سرخ انتہی شخڑا پے کے ذریعے سے درآئندہ ہیجانات کو برآئندہ ہیجانات میں بدل دے" جیسا کہ پہلے تو ایک پتھر سے میں بند بکھ کے سامنے لے جا کر کھڑا کرو اور پھر ایک آزاد بکھ کے سامنے پہلی فٹے کو تو وہ بن پیش کرتا ہے اور دوسری کو دھتے ہی یک بینی و دو گوش بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ یا پہلے اس کو "ان سین کی محفل سرو و میں لے جا کر کھڑا کرو" اور پھر مانی کی تصویر خانے میں۔ کیا وہ اب بھی مشابہ "علتوں" کے مختلف نتائج، یا مختلف علتوں کے مشابہ نتائج کی توجیہ مہیات اور ان کے اضطرابی اثرات میں کرے گا؟

اس متحدی کو وہ یقیناً قبول نہ کرے گا۔ وہ ہم کو یاد دلائے گا، کہ اس کی اصطلاح میں تمام سو قندہ محل وہ مہج ہے جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے "لیکن" فٹے کی ایک مہج، جو ایک ساقا نظم آئے کی مدد سے ایک برآئندہ اخراج میں تبدیل ہو جاتا ہے اور فٹے مینی مجموعی موقع محل جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے، میں ایک جہان اختلاف ہے۔ اب اگر ہم پہلے سنوں کو لے کر جذبہ کی مٹی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، تو نظریہ ذہنی فٹے خود کار گریبان گیر ہوتا ہے اور یہ وہ نظریہ ہے جس کو خود جیس نے کسی اور جگہ بستر دیا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے سنوں میں پہلے

Stimulus. ال

(Protoplasm) ال

(Conscious automaton theory) ال

تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ موضوع کی وضع و حالت رد عمل کے لئے ضروری ہے اور پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ رد عمل لذت و الم یعنی کسی ایسی وحشیہ کے متعین ہوتا ہے جو ان پر موقوف ہے باہرین نفسیات سے بلا استثناء جذبہ کی یہی تحلیل ہمیشہ کی ہے اور اب بھی کرتے ہیں۔ اس سے ایک اور نامقولہ روشنی میں آتا ہے یعنی قدر یا قیمت کا، اور یہ مقولہ باہر مضبوط کی حکومت سے باطل باہر ہے اور ان میں کا بھی تاثر کے منافی ہے جو وہاں موزوں ہو سکتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تصور صرف تفکر سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جن تجربات سے یہ استخراج کیا جاتا ہے یعنی تجربہ کرنے والی ذات کے تاثری احوال اور طبی میلانات، وہ مقدم ہونے چاہیں صرف اسی مرکزی نقطہ نظر سے خارجی موقعہ و محل ایک قیمت رکھتا ہے اور اسی قیمت سے موضوع کی وضع حالت کی توجیہ ہوتی ہے۔ اسی میں ہم کو وہ اشارہ ملتا ہے جس کی وجہ سے ہم جیسا کہ اٹھائے ہوئے سوالات علت کا جواب دینے کے قابل ہوتے ہیں۔

اب اختیاری تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ محرک اور عیہ اور نفس سے تعلق رکھنے والے جو تغیرات کہ جذبی تحریک میں نمایاں ہوتے ہیں وہ ایک حد تک تمام شعوری فعلیت میں موجود ہوتے ہیں۔ ایک موقعہ و محل میں قدر زیادہ غیر مانوس اور کمپ ہو گا اسی قدر زیادہ غالب پستی ہو گی اور منتشر و حرکات ہوں گی جو قصدی کہلاتی ہیں اور وقوفی اور فعلی دونوں پہلوؤں میں جس قدر ترقی و عینام میں ہوتی ہے اسی نسبت سے انتشار تشدید اور مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتا جاتا ہے لیکن اہم نکتہ یہ ہے کہ شعور فعلیت (یہ شعوری منظرارت کی صورت میں ہو یا قصدی رد و اعمال کی صورت میں) کے یہ دونوں اجزاء ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کو نمیز اور علیحدہ اعمال نہیں سمجھ سکتے جیسا کہ ماہر مضمرات مخطا اور

غیر فحطہ عضلات کے وظائف کو سمجھتا ہے۔ تاؤنٹیکہ ہم ہر فعلیت کو اضطراری و سمجھیں، جیسا کہ ماہر عضلات اپنے نقطہ نظر پر شدت کے ساتھ قائم رہ کر سمجھ سکتا ہے اس وقت تک جذباتی اظہار کو ایسا عضوی احساس سمجھنا ممکن نہیں جس کے ساتھ موضوع کے طبی رویہ کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

لیکن یہ بہت جلد ہی واضح ہو جاتا ہے کہ جب ہمیں حقیقت ان علی ہوالا کو اٹھانے کا منشاء رکھتا تھا، جن پر ہم نے غور کیا ہے اس کا اصلی خیال یہ ہے کہ جذبہ عضوی احساسات کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں بلکہ اس خیال کو ثابت کرنے میں وہ ایک اور مختلف بیان دے گیا۔ اب ہم اسی بیان پر غور کرتے ہیں۔ یہاں بجائے اس کے کہ وہ ان اشیاء کی تخلیق کرتا جو جذبات کو برائے تجربہ کرتی ہیں یہ ثابت کرنا چاہا کہ اگر جسمانی علت پیدا ہو جائے، یہ کسی طرح بھی پیدا ہو تو جذبہ موجود ہو جاتا ہے، اگرچہ ہونے لگے کہ یہ بلا شے ہو۔ یہاں اس کا تانی الضمیر اہل واضح ہے۔ جذبات خاص عضوی احساسات کے ایک مرکب کے ہم معنی ہیں یعنی یہ نہ کہ یہ مرکبات ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف شریک فی الوجود ہیں بلکہ بعینہ ایک بھی ہیں۔ اس طرح شے حیجہ آخر کار عضویاتی بن جاتی ہیں یعنی یہ کہ یہ ہر وہ مہج ہے جو ان احساسات کو پیدا کرتی ہے۔ یہ شے نفسیاتی یعنی ہر وہ عمل کرنے والی ذات کا تمام موقعہ و محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ خیال یہ ہے کہ ان معنوں میں جذبہ بلا شے بھی ہو سکتا ہے۔ اس خیال کی تائید میں جب ہم نے پہلے تو بہت سے مریضوں کا حال لکھا ہے جن کے جذبات اسی طرح ”بلا شے“ تھے۔ غار باند بلا شے جذبہ تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ کہ یہ کبھی بلا شے بھی ہو سکتا ہے ان مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ ان سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء ہیچ غیر واضح اور وہ بھی تھیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عضوی اضطرابات اس منجملہ کا احیاء کرتے ہیں جو ان کے ساتھ زمانہ مہمی میں متعلق و متلازم ہو چکی ہے، لیکن جب تاک کہ اس منجملہ کا فی الواقع احیاء ہو جائے اس وقت تک یہ عضوی

اضطراب جذبی رنگ ختمیہ نہیں کرتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ صحیح الذہن اور سلیم المزاج اشخاص میں بھی بعض اوقات بہت ہی خفیف اور معمولی ہائوس سے اس قلم کے تلازمات کا ایسا ہو جاتا ہے بشرطیکہ ان کے جسم متعین ہوں۔ لیکن ذہن اور جسم دونوں متعین ہوں، تو کسی خارجی سبب کا موجود ہونا بالکل ضروری نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں فاعلی اسباب ہی کی بہتات ہوتی ہے۔ اس کی تصدیق مذکورہ مثالوں کے غائر معائنہ سے ہو سکتی ہے۔ رہی وہ جذبی برائیتنگلی جو نشہ کا نتیجہ اور اسباب ہوتی ہے سو اس کے مطلق زائد سے زائد یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی ”شے“ بھیجہ غیر واضح غیر متعین اور غیر ثابت ہو سکتی ہے، نہ یہ کہ یہ بالکل مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ذہنی اعمال کی تخلیق کا تصور لگاتار نے میں ہم کو غیر طبیعی واقعات کی تعبیر و تاویل طبیعی واقعات کی مدد سے کرنی چاہیے نہ برعکس۔

جیسا کہ ان مثالوں کے بعد ایسی مثالیں بیان کی ہیں جن میں بظاہر حشوی احساسات جذبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں اور کوئی علت موجود نظر نہیں آتی۔ پھر بعض مثالیں اس نے اسی بیان کی ہیں جن میں جذبہ کا فقہ ان احساس کے فقدان کے دو شہد پیش ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس نے یہ استدلال کیا کہ اس کے نظریہ کے مطابق ایک بالکل فاقد احساس شخص کو جذبہ کا تجربہ نہیں ہو سکتا، اگرچہ جذبات کو برائیتہ کرنے والی اشیاء عام جسمانی مظاہر کو اس میں پیدا کر سکتی ہیں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مفلون نہ ہو۔ جیسا کہ نزدیک یہ دو بیان ہے جو اس کے گزشتہ بیان کا تکملہ کرتے ہیں اس کے دلائل کو اہل بنا دیتا ہے۔ اس نے چار پانچ مثالیں اس فقدان جذبہ کی بیان کی ہیں۔ ان میں سے دو تو وہ ہیں جن کو ذہنی امراض کے ماہرین نے بیان کیا ہے اور یہ ماہرین ان کو جیسا کہ خلاف سمجھتے ہیں۔ دو مثالیں ایسی ہیں جن میں فقدان احساس پُرناطقی نتیجہ کے ذریعہ پیدا کیا گیا۔ لیکن خود جیسا کہ قول ہے

”طریق تلمیح سے کئے ہوئے اختبارات کی خطا کاری کو ہم کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے۔“ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ اعتبارات صداقت کی اسادگی سے محروم نظر آتے ہیں۔ آخری مثال کے متعلق بھی وہ صاف صاف کہتا ہے کہ ”ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مریض کی یہ جذبی ناقابلیت عصبی ضرر سے پیدا ہونے والے فقدان احساس کا ہر مرتبہ نتیجہ ہو سکتی ہے نہ کہ فقدان احساس کا محض معلول“ یہی سب سے زیادہ طبی اُتاج ہے۔ بیان فقدان احساس جو کچھ حشوی تھا، لہذا جذبے میں سے اس کا مقابل عنصر بالضرورت غائب ہونا چاہئے تھا، لیکن مریض نے اس کے باوجود کسی نہ کسی جذبہ کے وجود کی شہادت دی، اگرچہ اس کے احساس اس قدر کمزور ہو گئے تھے کہ اس کو کسی بات کا یقین نہ تھا اور اس کے عضلات اس قدر کمزور ہو گئے تھے کہ وہ بمشکل چل یا بول سکتا تھا۔ پھر بھی حالت بداری میں وہ محسوس کرتا تھا کہ وہ مصیبت میں ہے اور اس حالت کو نہ اُفت کہتا تھا۔ انہی بوی کو دیکھ کر وہ کم از کم ذرا سی دیر کے لئے متاثر ہوتا تھا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کو اکثر اندیشہ ہو گیا تھا کہ کہیں اس کی لڑکی مر نہ گئی ہو۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ ”اگر وہ فی الواقع مر گئی ہے تو پھر میں بھی نہ بچوں گا۔“ اس میں جذبی فقدان سے یہ تمام باتیں کم نہ ہوتی تھیں بلکہ یہ اور زیادہ نمایاں ہو گئی تھیں۔ پھر فقدان حشوی احساس کی ایک اور جدید مثال میں جس جذبہ مست جانے سے اس قدر بعید تھا کہ مریض کو اس کے معمولی احساسی لوازم کے غائب ہو جانے سے تکلیف ہوتی تھی اور اس طرح، جیسا کہ نااہل رپورٹر اسادگی کے ساتھ بیان کرتا ہے ”ہر مرتبہ جب وہ شکایت کرتی تھی کہ وہ حالات کے مطابق جذبے کو محسوس نہیں کر رہی“ وہ اس جذبے کی تمام علامتوں کو ظاہر کرتی تھی ”مختصر یہ کہ بجائے اس کے کہ وہ کلی طور پر فاقد جذبہ ہو جائے وہ جذبہ کے اس جزئی فقدان سے نجات پانے کے لئے اس قدر فکر مند تھی کہ اس نے اپنے گھر اور خاندان کو اس امید میں چھوڑا کہ وہ شفا خانہ جا کر تندرست ہو جائے گی۔ پھر پروفیسر شیرونلین

عہدیت کیا ہے، کہ جو کتا حشوی اصرار کے شعور سے محروم کر دیا گیا ہے، وہ
بھی غصہ غمی، کراہیت اور غم کے جذبات کو پہلے ہی کی طرح
ظاہر کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ جیسے ولنگ کا نظریہ نفسیاتی اور حیاتیاتی نقطہ نظر
سے لیا ہے۔ اس میں گٹاری کو گھوڑے کے آگے لگایا ہے۔ علم الامراض
کی طرف اس کا مزاحہ واقعہ کے کار اور طریقہ غلط ہے۔ جذبہ ہمیشہ حسیت کا
مظہر ہوتا ہے اور ہمیشہ اس کی کوئی نہ کوئی خارجی بنا ہوتی ہے۔ جذبہ بھی
بسی ارتکات کی وصولی کے ہم معنی نہیں ہوتا، بلکہ یہ ان کا جواہر
ہوتا ہے۔ یہ جواب کم و بیش منتشر و ہری تحریک پر مشتمل ہوتا ہے، جو نفس
و دوران غم، اور باقی تمام ناتی عمال کو بدلتی ہے اور (۲) اروسی
عضلات کو اس طرح کشیدگی یا چھینا کرتی ہے جو نام نہاد مقوی یا
مضعف جذبات مثلاً غصہ یا دہشت کے لئے مخصوص ہے۔ جیسے ولنگ
کا نظریہ (تخلیلاً) یہ دکھانے میں کامیاب نہ ہوا، کہ عضوی عناصر کی تعبیر
اسی طرح داخلی طور پر ہوتی ہے جس طرح کہ حرکی عناصر کی۔ شروع
سے آخر تک یہ عضویات کے غلط استعمال کی مثال ہے۔

جذبی اظہار اور قصدی فعل

(۲) لہذا ہم یہ لا تردد تامل فرض کر سکتے ہیں کہ جذبی اظہار کی عضوی
تحریک اس حسیت کا نتیجہ ہوتی ہے جو جذبہ کے پس پشت ہوتی ہے، نہ یہ کہ
تحریک اس حرکی تحریک کی علت ہے جو اس حسیت سے پیدا ہوتی ہے۔
دوسرے الفاظ میں ہم اب بھی جذبی اظہار کو فعلی سمجھ سکتے ہیں، نہ کہ انفعالی۔
اب ہم تفصیل کے ساتھ تحقیق کر سکتے ہیں، کہ آیا حسیت کے ان مظاہر یا اثرات
میں کوئی تعالیٰ لذت اور الم کی متخالف حدود کے مقابل ہوتا ہے یا نہیں۔
لیکن سب سے پہلے تو جذبہ کا اظہار کرنے والی مختلف حرکات میں تیز

و تفریق کی ضرورت ہے کیونکہ ان میں سے اکثروں میں حسیت، بحیثیت جذبہ یا الم، تھے بلا واسطہ اثر کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات کا اہم کام حسیت اور جذبہ کو غلط ملط کیا ہے اس وجہ سے کہ جذبہ حسیت جذبہ کے لئے ضروری ہوتی ہے لیکن حقیقی معنوں میں حالت جذبی ذہن کی ایک مکمل حالت ہوتی ہے، نہ کہ ایک نفسی عنصر یا خلیجہ غصے میں ناخوشگوار کے علاوہ ایک اور کم و بیش متعین چیز بھی ہوتی ہے جو اس کی علت ہوتی ہے اور جو شش و ہیکان کی کم و بیش پھیلی ہوئی موج کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص رد عملی ظہور بھی ہو رہا ہے جس میں جین جیسے بندب، سیدھا سر بند شیاں وغیرہ شامل ہوتی ہیں، گویا یہ ایک طرح کی لڑائی کی سنی حالت ہے جو اس کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہی حال باقی اور جذبات کا ہے حسیت کے اولی اثرات اس چیز کے ڈھکے ہوتے ہیں جس کو ڈارون کا نام ستلزامی عادات کہتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ارتقا کے شروع شروع کے مدارج پر جو افعال قصدی ہوتے ہیں وہ بعد کے مدارج پر اگر جذبی مخرج بن جاتے ہیں، اگرچہ اب یہ لاشعہ بہت کمزور ہو جاتے ہیں جن حالات میں کہ ہمارے اسلاف اپنے دشمنوں کو تنگ کرتے تھے ان میں اب ہم اپنے دانت دکھاتے ہیں۔ لہذا ہم زیادہ پیچیدہ جذبی مظاہر کو نظر انداز کرتے لذت و الم کے صرف سادہ ترین اثرات تیز یا معلوم کرنے کے لئے توجہ کر سکتے ہیں کہ ان میں کوئی اساسی متقابل منکشف کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

لہ جذبی اظہار کی ترجیح کے لئے ڈارون نے جن تین اصول کو بیان کیا ہے ان میں سے آخری نفسیاتی اور معنویاتی وہ دونوں چیزیں ہیں سے زیادہ اساسی معلوم ہوتا ہے نسبت کا نام ستلزامی عادات کے اصول کے جس کو سب سے پہلے بیان کرتا ہے۔ در اپنے آخری اصول کو نظام معصی کے بالواسطہ عمل کا اصول کہتا ہے۔ نفسیاتی بحیثیت سے ایک اصولوں نام ہے اس اصول کا جس کو باہر نے اس سے قبل قانون انتقاد کہا تھا ضعف جذبات کا اظہار طاقت کا نہیں بلکہ اس طاقت کے نقصان کا پتہ دیتا ہے اس وجہ سے کہ ارادی حركات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر جو خطرات کو پیدا ہوتے ہیں

غشی اپنے آپ کو ناچنے، تالیاں بجانے، اور بے معنی ہنسنے، میں ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ افسانہ نہ صرف یہ کہ نبات خود خوشگوار ہوتے ہیں، بلکہ ان سے موجودہ خوشگوار سی میں اضافہ بھی ہوتا ہے۔ توجہ منتقل، یا منحرف نہیں ہوتی، بلکہ معلوم ہوتا ہے، کہ موجود الوقت ذرائع کو کمک پہنچتی ہے، اور اس سے پرانے خرچ کو بھی سہارا ملتا ہے، اور نئے کو بھی۔ وصولی پہلو کی خوشگوار سی پر فعلی پہلو کی خوشگوار سی کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف درد کی وجہ سے پیدا ہونے والی شدید انیٹن بذات خود الم انگیستز ہوتی ہے، اگرچہ اس کی شدت اُن دردوں کی شدت سے کم ہوتی ہے، جن سے یہ توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ یہ گویا مخالف عمل محرکات ہیں، جو اور زیادہ ناگوار اور الم انگیز خیالات یا احساسات کو بند کر دیتے ہیں، یا ان میں رنج آتے ہیں۔ چنانچہ اُردو ن کا بیان ہے، کہ جب ملاعوں کو مار پڑنے لگتی ہے، تو یہ تیسے کے ایک کھوکھے کو دانتوں میں دبالتے ہیں، تاکہ وہ اس کو اپنی انتہائی قوت کے ساتھ کاٹ سکیں، اور اس طرح اس مار کی تکلیف کو برداشت کر سکیں۔ جب ہم حمیت کے فوری اثرات اور علل پر اس طرح

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ وہ زیادہ تر اعلیٰ مراکز کے تصرف پیدا کرنے والے افعال کے رک جانے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ ایک ہم نکتہ ہے، لہذا ہم ایک گناہم کتاب سے کچھ عبارت نقل کرنے کی اجازت چاہتے ہیں:-
 اعلیٰ جسمی انتظامات، جو ادنیٰ کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، ادنیٰ کو دبائے رہتے ہیں، یعنی اس طرح جیسے کہ حکومت، جو ایک قوم میں سے پیدا ہوتی ہے، اس قوم کو قابو میں رکھتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ اگر عمل ارتقا ہی طرح واقع ہوتا ہے، تو پھر اقراق کا بھی عمل نہ صرف اسے کو "بے جاتا" ہے، بلکہ ادنیٰ کو آزاد بھی کر دیتا ہے۔ اگر اس ملک کی حکومت یکدم ختم ہو جائے، تو ہمارے لئے فوہ کرنے کے درباب ہوں گے (۱)، قابل اور اہل لوگوں کی خدمات کا نقصان اور (۲) اب بے قابو لوگوں کا فتنہ و فساد (۳) (ہیونگس جیکسن) یہاں قومی اشارہ تو مصرع کے حملہ کی طرف ہے، لیکن بیان میں سے معنی باطل صاف ہیں۔
 خادروں نے غشی اور غم کے جذبات کے حرکی ظاہر کو قانون انتشار کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اور یہ جذبات یقیناً باقی تمام جذبات کے مقابلے میں زیادہ ابتلائی اور ادنیٰ ہیں (مصنف)

نگاہ کرتے ہیں، تو یہ اور زیادہ صحیح معلوم ہونے لگتا ہے کہ صرف خوشگوار حالات میں توجہ کامیاب اور موثر طریقہ سے خرقہ ہوتی ہے۔ اب اس بات پر مزید بحث بالکل بے ضرورت ہے اگرچہ اس کو اس سے قبل بیان کرنا بالکل سجا ہوتا۔

تاہم اگر ہم لذت و الم کے حرکتی اثرات کو محض انتشار کی مثالیں سمجھتے ہیں تو پھر ان اثرات کے تقابل کو سمجھنے میں دقت پیش آتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ جس قدر شدید یہ حسیت ہوتی ہے اسی قدر شدید رد عمل ہوتا ہے، یہ رد عمل سکراہٹ ہو، یا آنسو، اچھلنا کودنا ہو، یا ٹپنا اور بے چین ہونا۔ لیکن جو حرکات کہ لذت کا نتیجہ ہوتی ہیں، ان میں انتشار محض کثرت و بہتات، اور خوش طبعی کے میلان کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ تو ہم پہلے بھی کہ آئے ہیں، کہ یہ حرکات ہمیشہ نسبتہ بلا خافیت یا محض کسب کی سی ہوتی ہیں اسی وجہ خدادون کے اصول کا نامہ عادات کی مثال اس میں نہیں ملتی اس کے برخلاف الم کے قدیم ترین مظاہر بھی اس الم کی علتوں سے محفوظ رہنے کی کوشش معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم اتنا تو ہوتا ہے کہ ہم اندھا دھند طریقے سے ایک متعین تکلیف سے دور بھاگنا چاہتے ہیں لذت میں تو صرف موجود الوقت کا مگاری اور خوش نصیبی سے لطف اندوزی ہوتی ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ کوئی طلب بغیر حسیت کے نہیں ہو سکتی تاہم حسیت بغیر طلب کے ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارا یہ خیال صحیح ہے تو حسیت اور طلب کی تجلیلی تفریق ایک حقیقی فرق پر مبنی ہے، لیکن اس سے حسیت اور توجہ، یا شعوری فعلیت کے لازمی تعلق کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہم صرف یہ تسلیم کرتے ہیں کہ الم و نفسی حیثیت سے اس فعلیت کو خراج کرتا ہے، اور لذت اس میں اضافہ کرتی ہے۔ موزا ل ذکر صورت کا فرق تقویت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور مقدم الذکر صورت کا فرق حفاظت و صیانت کی طرف۔ اس طرح آخر میں پھر اصول بقائے ذات کی تائید ہو جاتی ہے۔

اعلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک ابھرنے لیا تو
 اخلاقیات کو لذت والہم کے تعلق پر بحث کرنے کا شوق رہا ہے۔ خیال یہ ہے
 کہ الہم پہلا اور زیادہ اسی واقعہ ہے اور لذت کچھ نہیں الہم کی تخفیف کے
 سوا۔ پھر دوسری طرف یہ کہ لذت اولیٰ اور ایجابی ہے، اور الہم صرف
 سلب لذت۔ جہاں تک کہ محض تغیر کو تعلق ہے، یہ صحیح ہے، لہٰذا الہم
 کی تخفیف خوشگوار ہوتی ہے اور تخفیف لذت ناخوشگوار اور
 اگر اضافیت اسی قدر ہمہ گیر ہوتی، جتنا کہ فرض کیا گیا ہے، تو پھر
 ہم اس مسئلے پر اس سے زیادہ اور کچھ نہ لکھ سکتے لیکن دیر پا
 ہم کو ایک نسبتہ معتدل اور مستقل حالت کو بھی تسلیم کرنا پڑتا
 ہے، اس معتدل حالت سے نسبتہ تھوڑی مدت
 کے لئے اور کافی شدید انحرافات لذت والہم کی محسوس کیفیات کو پیدا کرتے ہیں
 یہ حالات اگر دہلیری شدت کے نہیں، تو ان کو اور کم کیا جاسکتا ہے، بنیاس کے
 کہ ان کی خوشگوار یا ناخوشگوار نوعیت معکوس ہو جس نقطہ انتقال کی طرف یہاں
 اشارہ کیا جا رہا ہے، وہ بھی قانون توفیق کے نتیجہ کے طور پر، بتدریج بدل سکتا
 ہے۔ چنانچہ ایک طویل امدت لذت لذتی محض کو ادخا کر دیتی ہے، اور الہم کا
 دوام اس کو بچنے کو دیتا ہے، لیکن صرف اس تھوڑی حد تک، جہاں تک
 الہم کے ساتھ توفیق ہو سکتی ہے۔ تاہم اس اعتراف سے اس حالت میں کوئی
 مادی فرق نہیں پڑتا، جہاں ہم کو صرف موجود الوقت حیات سے تعلق ہو، اور
 نظر و پسین خارج از بحث ہو۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی یہ فرض زیادہ معقول معلوم ہوتا
 ہے، کہ لذت والہم ایک معتدل حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جو ان دونوں پر
 مقدم اور ان سے علیحدہ ہے۔ یہ معتدل حالت اطلاقی حالت ہے، لہٰذا ہم
 محض سیر کی حالت ہے، جس کا کوئی قطعی منظر نہیں ہوتا۔ اسی سکون یا فقدان
 حیات کی طرف رجوع کرنے سے ہم الہم کی اس اصلی ارادی قوت کو صراحت

۱۷ دیکھو باب چہارم بندہ (مصنف)

کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں، جو تئو پلٹ کی موید ہے۔ فسانہ دار طمان کا قول ہے کہ ”جس شخص سے دس منٹ کے سکون، یا پانچ منٹ کی لذت، اور پانچ منٹ کے الم میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کو کہا جائے تو وہ آخری صورت کو ترجیح دے گا“ اکثر اشخاص اور تمام ادنیٰ حیوانات ”اگک ٹھٹک ہنا“ ہی پسند کرتے ہیں۔

لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قصدی فعل کی اہلیت اور ترقی کی تعین کے لئے لذت کے اثرات کی بجائے الم کے اثرات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ یہ صحیح ہے کہ ماہرین نفسیات قدیم ترین قصدی حرکات کو اکثر اشتہائی کہتے ہیں۔ یا کم از کم یہ کہ وہ اشتہائی اور متغیری حرکات کو ہمرتبہ اور مساوی طور پر اولیٰ سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ لذت ایسے فعل کی طرف لے جاتی ہے جس سے یہ (لذت) باقی رہے، اور الم ان افعال کی طرف لے جاتا ہے جن سے یہ (الم) رفع ہو جائے۔ اس میں شبہ نہیں کہ جب ایک غمگوار احساس اور مناسب فعل کا تعلق پوری طرح مستحکم ہو جاتا ہے مثلاً اس بچے کی حالت میں جو دودھ پی رہا ہے، تو یہ تمام عمل خود اپنے آپ کو باقی رکھتا ہے، یہاں تک سیری و تشبیہ پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن نکتہ یہ ہے کہ یہ اشتہائی سلسلے الم یعنی غیر نفسی یافتہ بھوک کے الم کی تعلیم سے حاصل ہوئی تھی۔ ”اشتہا“ اپنے قوی معنوں اور بعد کے متلازمات سے گمراہ کن ہو سکتی ہے جو اشتہاات حلیہ کہلاتی ہیں، وہ فعلی حیثیت سے ایسی حرکات ہوتی ہیں، جو کسی موجود الوقت۔ ناغہ گوار اور تکلیف دہ احساس سے یقین ہوتی ہیں۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں ان کے قدیم ترین مظاہر کو تعلق ہے، ان کی یہ ضرورت بالکل ایک طاعت و قوت کی ماہیت رکھتی ہے۔ اس سے جو حرکات پیدا ہوتی ہیں، وہ ان

۴۵ Pessimism

۴۵ دیکھو باب دوم، بندہ (مصنف) ۴۵ Appetitive
۴۵ بی کے بچے کا کھیل اجلی ہے، لیکن یہ اشتہائی نہیں۔ یہ طلب کی شال نہیں، بلکہ عشی کی شال ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ قصدی نہیں، بلکہ فعلی (Playful) ہے۔ (مصنف)

حرکات کی نسبت زیادہ متعین ہوتی ہیں، جو ایک سو روٹی سابق تطابق کی وجہ الم کا اظہار کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ ”جلی“ مہلاتی ہیں۔ تاہم میں چہسز کو ایک درختے میں پاتا ہے اس کو دوسرے کو اکثاب کرنا پڑتا ہے۔ لیکن چال ہم نے توارث کو نظر انداز کرنے اور صرف اعلیٰ ارتقا پر غور کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔

اگر صرف نفعیاتی عمل کام کرتے، تو یہ ارتقا پہلے طویل اور استوائی مدارج پر بہت غیر یقینی ہو جاتا۔ شروع میں صرف بے نیکی حرکات صادر ہوتی ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اتفاقی کامیابی کے مواقع بہت کم ہوتے۔ پھر اس کے ساتھ ہی جو مواقع کم ہوتے، ان میں توبہ کرنے کی گنجائش بھی کم ہوتی۔ اس طرح تمام کام طبعی انتخاب کو کرنا پڑتا ہے، اور موضوعی انتخاب تقریباً بالکل بے کار رہتا ہے طبعی انتخاب کے عمل سے کسی فرد کو متواتر کوشش نہیں کرنی پڑتی نہ وہ شش سے اپنے آپ کو کال بناتا ہے جیسا کہ ناپنے یا تیرنے میں ہوا کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اس عمل کی وجہ سے صرف حیوانات باقی رہتے، پھولتے، پھلتے، اور دوسرے حیوانات سے میدان خالی کر دیتے ہیں جن کی ساخت میں بہتر تغیرات ہوتے ہیں طبعی انتخاب، بظاہر بلا مدد غیرے پیچیدہ انقباض کی شکل میں کیا کچھ کر سکتا ہے اس کا اندازہ ہم کو درختوں اور جانوروں کی، بلحاظ شکل و رنگ اپنے ماحول سے مطابقت سے ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں اسباب بیک وقت عمل کرتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان حد فاصل قائم کرنا بہت مشکل ہے، اگرچہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہم اعلیٰ طبقات حیات کی بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح طبعی انتخاب کی اضافی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے۔

لیکن نفعیاتی حیثیت سے تو ہم کو اولاً موضوعی انتخاب، یعنی سب سے پہلے حیثیت کے واسطے سے خاص خاص حرکات اور خاص خاص احساسات کے تعلق پر غور کرنا ہے۔ یہ احساسات یا تو ماحول کی وجہ سے پیدا ہونے والے ناخوشگوار احساسات ہوتے ہیں مثلاً بھوک، تھکان، دغیرہ کے یا خوشگوار احساسات

جو ان عضوی ضروریات کی تشفی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تشفی اگرچہ محض بھڑکی نہیں ہوتی تاہم یہ الم کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس دفع الم کے علاوہ اس کی دلالت ایک خاص ایجابی فائدہ پر بھی ہوتی ہے۔ یہاں پسند باتیں قابل غور ہیں: (الف) جب لذت کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرکات بذات خود خوشگوار ہوتی ہیں، تو پھر بالعموم ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ حرکات عام لذت اندوزی میں اضافہ کرتی ہیں، اور یہ لذت اندوزی بذات خود مکمل ہوتی ہے، اور کسی اور چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتی۔ (ب) اگر لذت کی ان خود رو حرکات میں سے کوئی حرکت الم انگیز ہوتی ہے، تو یہ بلاشبہ فوراً روک دی جاتی ہے حسیت اور قصدی فعل کا قریب ترین امر کا تعلق غالباً وہ ہے کہ جس میں ایک الم انگیز حرکت الم کے ذریعہ خود اپنے آپ کو دبا دیتی ہے۔ لیکن یہ تعلق بلحاظ نتائج بہت کچھ بارور نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ اس سے صرف وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس کو بالطنی تربیت کہہ سکتے ہیں، اور اس سے فرد اور اس کے ماحول کا تعلق وسیع نہیں ہوتا ہے (ج) جو بے قاعدہ اور بظاہر بے غایت حرکات کہ بالواسطہ رفع الم کرتی ہیں، ان میں سے بعض علت الم ہی کو رفع کر سکتی ہیں۔ یہ حرکت آزمائشی سلسلہ حرکات کی آخری کڑی ہوتی ہے، اور جو توجہ کہ الم سے آزاد ہوتی ہے، وہ اس حرکت پر جم جاتی ہے، اور اس طرح مرض اور علاج اس طرح متعلق ہو جاتے ہیں، کہ جب کوئی ناخوشگوار اور الم انگیز موقعہ پیدا ہوتا ہے، تو منتشر اور بے ربط حرکات کم نمایاں اور ایک واحد قصدی حرکت زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ ایک کامیاب طریقہ قائم ہو جاتا ہے، اور باقی کے طریقہ جو گویا محض تشکیں بخش تھے، مٹ جاتے ہیں (د) جب ہم اس درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں، کہ کسی الم انگیز احساس سے ایک متین حرکت فوراً صادر ہو کر اس الم کو رفع کر دیتی ہے، تو پھر بہت جلد ہی ہی ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ اب ہم اندادی حرکات کرتے ہیں۔ ہم کو اس عالم مادی کے حسن انتظام کا شکر گزار ہونا چاہیے

کہ خطرات بھی میٹکائی کی طاقت رکھتے ہیں۔ لہذا کچھ مدت بعد کسی تمبھسی احسا کے پیدا ہونے سے اس خطرے کی مثال کا اچھا ہوتا ہے، جو ہمارے گزشتہ تجربے میں اس احساس کے بعد ظاہر ہوا تھا۔ اب فوراً ایک حرکت صادر ہوتی ہے، جو اس آنے والے خطرے کا سد باب کر دیتی ہے۔ یہ حرکت یا تو گزشتہ حرکت کے مشابہ ہوتی ہے، یا یہ ایک نئی حرکت ہوتی ہے، جس کو خوف کی بے ربط ساعی میں سے انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ (۵) اسی طرح اگر اشتہا کی من محسوس ہو رہی ہے، تو خوشگوار اشیا کا اشارہ ہی ان حرکات کو پیدا کرتا ہے، جن سے اشتہا سے لذت اندوز ہوا جاسکتا ہے۔ ان صورتوں میں فسل حرکات سے معین ہوتا ہے۔ جن حالات میں کہ ایک کی تحریض خوشگوار اشیا کے خیالات سے ہوتی ہے، نہ کہ حرکات سے، وہ تفصیلی بحث کے محتاج ہیں۔ یہ واقعات زیادہ تر "خواہش" کی اصطلاح کے تحت آتے ہیں۔

خواہش

(۳) جب ہمارے خیالات اپنے آپ کو اس طرح باقی رکھ سکتے ہیں کہ ان کا ایک ایسا سلسلہ قائم ہو سکے جس کی تشکیل کئی طور پر موجودہ عوارض حالات سے نہ ہوتی ہو، تو فسل کے اور بالکل نئے راستے کھل جاتے ہیں، جتنا تجربہ ہماری "خواہش" یہ ہو سکتی ہے کہ ہم کو وہ تجربات حاصل ہوں جو پہلے کسی وقت حاصل ہوئے تھے اور جن میں سے کوئی بھی اب اپنی یاد تازہ کرنے کے لئے موجود نہیں۔ اسی طرح ہم ایک ایسے نئے تجربے کی خواہش کر سکتے ہیں جس کو ہم اس وقت صرف خیال میں لانے کے قابل ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اکثر اس اصطلاح کو ان سادہ تر احوال کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن کو ہم نے گزشتہ پیرنگراف میں (۵) کے تحت بیان کیا ہے۔ چنانچہ نعمان حکیم کی حکایتوں میں تو مڑی نے انگوروں کی خواہش کی، لیکن چونکہ وہ انگور اس کی دست رس سے باہر تھے، لہذا اس نے اپنی یہ خواہش ترک کر دی۔ پھر ہی استعمال کی دوسری انتہا یہ ہے، کہ ہم عزت، مال و دولت وغیرہ کی خواہش کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ واحد احوال ذہن نہیں۔ مگر دراصل ان عام غایات کی تلاش ہے، جن کے ساتھ ہم کو ذاتی طور پر دلچسپی

ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کی تجدیدات کو اس سطح ترقی کی نسبت بلند تر سطح سے تعلق ہوتا ہے جس پر خواہش کا آغاز ہوتا ہے اور ان سے بالضرورت ایسے مجدد تر اسباب فعل پر دلالت ہوتی ہے کہ جن پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے۔ خواہش کی لازمی خصوصیات ان دونوں حدود کے بین میں رہ کر کسی مثال پر غور کرنے سے واضح ہو چکی۔ ایک کار بار ہی شخص رات کے وقت ناول پڑھتا ہے اور اس میں قدرتی مناظر کا حال پڑھ کر کشمیر کی سیر کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کا یہ ارادہ اس قدر محکم ہو جاتا ہے کہ وہ نخل میں اپنا سامان تیار کر کے روانہ ہو جاتا ہے۔ سفر کے یہ تمام خیالات ابھی انتہائی فصاحت پر پہنچتے ہی ہیں کہ اپنے کار بار کے خیال کے اس کا یہ خواب پریشان ختم ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال گویا ایک نمونہ ہے اور اب ہم اسی کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ بدانتہا صحیح ہے کہ جو چیز ایک مرتبہ کسی خواہش کو پیدا کرتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہیں کرتی، اور یہ ممکن ہے کہ زمانہ حال میں اس مرتبہ شہک یا اس سے اس قدر مطمئن ہوں کہ ہمارے دلوں میں (نئی) خواہشات پیدا ہی نہ ہو سکتی ہوں۔ لہذا ایک خاص سرود کے لئے یا ی بذات خود لائق خواہش نہیں کہی جاسکتی۔ اگر اس کی فی الواقع خواہش کی جارہی ہے، تو یہ خواہش اس موقعہ و محل کے تعلق سے ہے جو اس وقت موجود ہے، یا جس پر غور کیا جا رہا ہے۔ لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ (۱) حیات نفسی کی جس سطح پر ہم اس وقت ہیں اس پر خیالات اور ان حرکات میں قریبی اور مکمل روابط پیدا ہو چکے ہیں، جو ان خیالات کی تحقیقات کے لئے لازمی ہوتی ہیں۔ لہذا جب یہ خیالات وضاحتہ موجود ہوتے ہیں، تو یہ حرکات متولد ہوتی ہیں۔ یہ تلازم موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ حسیت کے واسطے سے قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایک دفعہ قائم ہو جائے، تو پھر یہ دیگر تلازمات کی طرح اپنے اصلی نتائج کے علاوہ ہو کر بھی باقی رہ سکتا ہے۔ (۲) وہ حرکات بالخصوص متولد

ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو ابھی حال میں صادر نہیں ہوئیں اور اس لئے جو ابھی تک تازہ ہیں، اور جن کے ساتھ اس تازگی کے عضوی احساسات موجود ہیں۔ اسی طرح وہ حرکات بھی متولد ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو اکثر صادر کی جاتی ہیں، اور اس لئے جو آسانی سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ موزالذکر صورت عادی خواہشات سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو سروسٹ چھوڑا جاسکتا ہے (۱۲) لہذا بعض اوقات جب موجودہ دسپیاں مفقود ہوں، یا ان میں زوال شروع ہو گیا ہو، یا ایجابی الم موجود ہو، تو توجہ بہت جلد اس چیسز کے ساتھ لپٹ جاتی ہے جو زیادہ غنیت کا تقاضا کرتی ہے، یا جس کو فعلی رویہ میں تغیر کی ضرورت ہوتی ہے، یا جو دفع الم کا یقین دلاتی ہے۔ توجہ کا یہ خود رواری کا زائے خیال، یہ پتہ بھی ہو، اور اس کے لوازم کی وضاحت کا خاصا نبتا ہے بعض حالتوں میں تو یہ زیادہ وضاحت کافی ہو سکتی ہے، بالخصوص ان حالات میں جب یہ نیا خیال نقلی مشغولیت کے سامان مہیا کرتا ہو، لیکن اس کے لئے مناسب وقت شرط ہے۔ پھر یہ کمال الوجود اور تعمیل پرست اشخاص میں بھی بہت عام ہوتا ہے، جو ہوائی قلہ بنانے کو ٹھوس کام پر ترجیح دیتے ہیں۔ (۱۴) لیکن جب یہ نیا خیال نیا راستہ بنا کر عمل کی بند نہر کو جاری نہیں کرتا، اور برخلاف اس کے جب یہ اس کی خود اپنی طرف رہنمائی کرتا ہے، حالانکہ عام وضع و حالت و حسب توقع کی سی ہے، تو خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس حالت میں باز احضار کی شدت اس ابتدائی فعل کی شدت کے لئے مناسب نہیں ہوتی، جس کو اس نے پیدا کیا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال اس حالت میں ملتی ہے، جب موزالذکر ادوات کسی واقعی چیز کو متحقق کرنے کے لئے ہو، اور مقدم الذکر محض تخیل میں ہو۔ اگر تو ہم کو جہاں خیالات کو درکات میں بدلنا ممکن ہوتا، تو اکثر خواہشات ختم ہو جاتیں رہ، لیکن حرکات پر ہماری ارادی قدرت فی الواقع اسی طرح کی ہے۔ یہاں کن سے واقعہ پیدا ہو سکتا۔ جب غم سن نہیں سکتے، تو ہم کان لگا سکتے ہیں، جب ہمارے پاس تجربے کے لئے کوئی چیز نہ ہو، تو ہم کم از کم اپنے ہاتھ پھیلا سکتے ہیں، لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواہش سچی بنا باز احضار کی شدت پر نقلی

رد عمل کی اس زیادتی میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک سے محکم ہشتعل ہوتا ہے، اور دوسرا غایت خواہش کا نقص خیال ہے۔ اس کے علاوہ یہ تفاوت بالآخر اس واقعے پر جا کر ٹھیکر نامعلوم ہوتا ہے، کہ حرکات کی ابتداء موضوع کی طرف سے ہو سکتی ہے، اور احساسات کی نہیں ہو سکتی (۶) جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، موجودہ توانائی جس قدر زیادہ، موجودہ مخارج جس قدر کم، اور عادات سے قطع نظر، فعلیت کے نئے راستے جس قدر زیادہ تازہ ہوں گے، اسی قدر زیادہ قوی یہ تحریک، ایسی عمل ہوگی (۷) آخری قابل غور بات یہ ہے، کہ جب اس طرح کا فعل مکمل ہو جاتا ہے تو خواہش بھی ختم ہو جاتی ہے۔ خواہش کی متعین حالت کے لئے غایت خواہش کے تحقق میں رکاوٹیں ہونی چاہئیں، لیکن یہ رکاوٹ اطلاق نہ ہونی چاہئے، کیونکہ اس حالت میں ہم صرف تمنا کریں گے۔ یہ رکاوٹ ان افعال کی طرف سے ہونی چاہئے، جو اس کے استحضار سے پیدا ہوئے ہیں۔ خواہش خواہ کسی طرح پیدا ہو، اس کی شدت اور اس تحریک عمل کی شدت اولاً بالکل اک ہی ہوتی ہے۔ اس میں اور اس لذت کی مقدار میں کوئی متعین یا مستقل تعلق نہیں ہوتا، جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ خواہش دراصل احتیاج اور اتناغ کی حالت ہوتی ہے، اور اس لئے جو حسیت کہ اس سے بالمرست پیدا ہوتی ہے، وہ الم کی حسیت ہے۔ یہ الم جس رد عمل کا باعث ہوتا ہے، وہ یا تو خواہش کو دباتا ہے، یا ایسی کوشش کی طرف مودعی ہوتا ہے جس سے رکاوٹیں رفع، یا مغلوب ہو جاتی ہیں۔ ان متبادل نتائج پر بحث کرنے سے فعل ارادی کے اعلیٰ پہلوؤں کی بحث چھڑ جائے گی۔ لیکن ہم کو خواہش اور حسیت کے تعلق پر غور کر لینا چاہئے۔

اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں، جن میں خواہشات کے ساتھ یہ واضح ظہور ہوا ہے کہ ان کی تشفی ناخوشگوار ہی کا باعث ہوگی۔ اس کے برخلاف یہ بھی ممکن ہے، کہ ہم ایسے حالات کو اپنے ذہن میں لائیں، جن کے متعلق ہم کو معلوم ہے، یا ہمارا عقیدہ ہے، کہ خوشگوار ہونگے، اور باوجود اس کے ہم میں ان کی خواہش پیدا نہ ہو۔ یعنی یہ کہ ہم کسی چیز کا احیا کر سکتے ہیں، یا اس کو پسند کر سکتے ہیں،

بنیادیں کے کہ ہم اس کی خواہش کریں، خواہش اور حسیت میں کوئی ثابت اور غیر متغیر تعلق نہیں۔ تاہم بہت سے ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خواہش ہمیشہ نوع انسانی ولذت کی توقع سے پیدا ہوتی ہے، جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہوگی، اور یہ کہ خواہش کی شدت اس لذت کی شدت کے متناسب ہوتی ہے، جس کی اس طرح پیش بینی ہوتی ہے۔ اس عقیدہ کی ظاہری خوشنوائی کچھ تو موقوف ہے خواہش کے تعلقات کی ناتمام تحلیل پر، اور کچھ اس واقعہ پر کہ یہ ان افعال کے لئے صحیح ہے، جن کی تحریک احضار سے ہوتی ہے (اور ان افعال کو خواہش کے درجہ سے اور زیادہ امتدادی درجہ سے تعلق ہوتا ہے) اور ان افعال کے لئے بھی، جو کم و بیش عقلی ہوتے ہیں (یہ افعال خواہش کے درجہ سے بعد کے درجہ سے تعلق رکھتے ہیں) فرض کیا جاسکتا، کہ عین لذت اندوزی میں ضل صرف اس لذت کی وجہ سے باقی رہ سکتا ہے، جو مائل ہو رہی ہے، اور یہ فعل اس لذت کی شدت کے متناسب ہوتا ہے۔ لیکن یہاں نہ باز احضار ہے، نہ تلاش، لیکن جو شرائط کہ خواہش کے لئے ضروری ہیں، وہ مفقود ہیں عقلی فعل میں یہ دونوں ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں عقیدہ زیر بحث کے ایک لائق دلیل کے الفاظ میں، یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے، کہ در بحیثیت ذہنی عقل حیوانات کے ہماری خلقت میں ہے، کہ ہم ہر فیئر کی خواہش اس کی لذتی قیمت کے مطابق کریں، لیکن غور کرو، کہ ”خیر، لذتی قیمت“ اور عقلی فعل کے سے تصورات میں کیا شامل ہے؟ ظاہر ہے کہ اس میں پیش بینی اور عین ذات کی محبت، بحیثیت اس کے کہ یہ تجسسی کا ایک مستقل معروض ہے، مختصر یہ کہ بقول بلڈر ”سروح ذات“ شامل ہوتا ہے۔ لیکن اس کا ظاہر سے خواہش ”اندھی“ ہے۔ نہ اس میں حس سے پیدا ہونے والا یقین ہے، نہ عقل سے پیدا ہونے والی یقینی پیش بینی۔ اس میں جتنہ نہیں، کہ زمانہ ماضی میں لذت نے مطلوبہ شے اور اس شے کے تحقق کی حرکات میں تلازم قائم کیا ہے۔ لیکن خواہش کے لئے نہ تو اس لذت کے تذکرہ کی ضرورت ہے، نہ اس کی پیش بینی کی۔ اگر یہ موجود بھی ہوں، تو ان سے اس کی ضرورت و اہمیت معین نہیں ہوتی۔ اس کا بہترین ثبوت بعض عادی

خواہشات میں ملتا ہے۔ بیکار و اعاوضے سے لذت تو کم ہو جاتی ہے لیکن عساکر
 قوی ہوتی ہیں۔ لہذا اگر خواہش کی شدت اس کی تشفی کی نہ لذتی قیمت کے
 تناسب ہوتی، تو اس لذت کے کم ہونے کے ساتھ ساتھ از سر نو تشفی کی
 خواہش بھی کم ہونی چاہیے تھی لیکن اگر امتناع کا موجودہ الم خواہش کی شدت کو
 معین کرتا ہے، تو فصل کے عادی ہونے کے ساتھ اس میں اضافہ ہونا چاہیے
 اور مشاہدہ کا مقوی یہ ہے کہ تا وقتیکہ حزم و احتیاط ان ستا طر خواہشات
 کو زبردستی دبانے کا خیال پیدا نہ کرے یا فعلی توانائیوں کی کمی نہ پڑ جائے،
 اس وقت تک یہ خواہشات فی الواقع زیادہ تسلط ہوتی جاتی ہیں، اگر یہ حق
 زیادہ وقت گزرتا جاتا ہے اسی قدر کم ایجابی لذت ان سے پیدا ہوتی ہے۔
 لیکن یہ اس کلیہ کے مستثنیٰ نہیں کہ فعل حیت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ کہ
 زیادہ لذت معمولی لذت پر، اور معمولی الم زیادہ الم پر مزج خیال کیا جاتا ہے۔
 وجہ اس کی یہ ہے کہ اگرچہ خواہش کی تشفی سے پیدا ہونے والی حسی کم ہو جائے
 یا یہ بالکل بدل جائے تب بھی غیر تشفی یافتہ خواہش کا الم برابر بڑھتا جاتا ہے،
 جس طرح یہ خواہش غرقرقہ ہوتی جاتی ہے جس خیال کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے
 اس کی تائید میں یہ بات بھی ہے کہ اشتہات (جن کو موہولی خواہشات
 کہا جاسکتا ہے) بلاشبہ موجودہ الم کی وجہ سے فعل کو پیدا کرتے ہیں، نہ کہ
 لذت کی وجہ سے۔
 جذبے اور فعل کی اعلیٰ صورتیں عقل اور شعور ذات کی سطح سے تعلق رکھتی
 ہیں۔ اب ہم انہی کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور مناسب مقام پر ان پر
 بحث کریں گے۔

باب دوم ثقل زبان کا کتاب

(۱) خواہش بطبع اپنی تشفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریض کرتی ہے اور اکثر تو اسی کی وجہ سے فعل کے مختلف اسکانی راستوں اور ان کے فوائد و نقائص کی ذہنی جانچ پر تامل ہوتی ہے۔ اس طرح جس وقت مثالی سلسلہ اس قدر ترقی یافتہ ہو جاتا ہے کہ آزاد تصورات کو فکر کے مواد کے طور پر مہیا کرے اسی وقت کے قریب قریب فکر کی ابتداء کے محرکات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ ترقی اس قدر تدریجی ہوتی ہے کہ یقین اور صحت کے ساتھ معلوم کرنا ناممکن ہے، کہ ہم اس سطح پر کب پہنچتے ہیں۔ عجیب و غریب اور حیران کن عوارض حاکم کے ہیجان میں اعلیٰ حیوانات عقل کی غیر مشتبہ علامات کا اظہار کرتے ہیں لیکن یہ بلا تردد کہا جاسکتا ہے کہ فکر کم از کم بحیثیت مستقل فعلیت، کتاب مکمل سے شروع ہوتا ہے۔

یہی لادبی آلہ یعنی تکلم ہمارے "نفسیاتی فرد" کو خالصتہً انسانی اور عقلی وجہ تک پہنچاتا ہے۔ لہذا اس کی تکمیل پر ایک تہمدی بحث ضروری ہے۔ اشارات

Intellection ۱۱۱ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ فرد کی اعلیٰ ترقی صرف دوسرے افراد سے مل کر

یعنی سوسائٹی کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے۔ زبان کے بنیادی ایک دوسرے سے خارج ہو جاتے ہیں اور ہم ایک دوسرے کے ذہن میں داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی یہ کہ ہم عدد و طبی ذرات کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ زبان کی وجہ سے ہر ذہن اپنی حدود سے تجاوز ہو کر دوسرے ذہن کا حصہ دار بن جاتا ہے بحیثیت افراد کے محلے کے انسان کی طبی ایجنس میں وہی ہوتی ہے جو

اور خود اطلاع دیہی بحیثیت ایک واقعہ کے اطلاع دیہی کے عہد ہی قصد کو پہلے ہی سے موجود دل جاتے ہیں۔ بہر حال ان کو پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پہلے انسان اس طرح غیر محسوس طور پر زبان کو پالیتے ہیں۔ لیکن وحشی حیوانات کی باہمی مصلحتوں کی طور پر "طبعی علامات" کے اظہار پر موقوف اور اسی تک محدود و انتہائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ گفتگو ایک نوع کے لئے ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی سی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف انسانی زبان وقت اور جگہ کے مطابق بہت بدلتی رہتی ہے۔ یہ رسوم و روایات پر موقوف ہوتی ہے، نہ کہ فطرت اور قوارث پر۔ یہاں اگر وہ نقطہ ظاہر ہوتا ہے جس کو ارتقاء کا عقیدہ پر نہیں کر سکتا، لہذا اگر میکس میولر وغیرہم نہایت تحقیق کے ساتھ لیکن بلاوجہ یہ کہیں، کہ زبان ہمارے وہ حد ہے جس کو کوئی بہیم عبور نہیں کر سکتا، اور یہ کہ اس کے بغیر کوئی ایسا مقام معلوم نہیں کیا جاسکتا، جہاں سے انسان شروع اور حیوان ختم ہوتا ہے تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے لیکن یہی تسلسل ہے جس پر ارتقاء، یعنی مابعدہی تخلیق و الٰہت کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا، کہ کتاب زبان کے بعد بھی حیوان حیوان ہی رہے گا، یا کتاب زبان سے قبل انسان انسان ہی رہے گا ارتقاء کے اصلی مفہوم کو نظر انداز کرنا ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تمام سائناتی تفصیل ماضی کے دھندلے میں غائب ہے، لیکن طبعی علامات سے نام نہاد فرضی علامات کی طرف مدد کی ترقی اب غیر مشتبہ ہے، اور اس کے خط و خال کافی صاف ہیں۔

سب سے پہلی بات جس کو مختصراً بیان کرنا کافی ہوگا، یہ ہے کہ ہم کو انسان مسابند روں کی حیاتیاتی خواص پر غور کرنا چاہئے، کیونکہ تمام وہ وہ پلانے والے جانوروں میں بھی جانور انسان سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ ان بند روں کو نہ تو آذوقہ کی کمی ہوتی ہے، نہ ان کو دشمنوں کا خوف ہوتا

ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ان کی زندگی اجتماعی اور آرام طلب ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ پچھلی ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلتے ہیں، ان کا سر اوپر ہرہ غیر مستقل اور متغیر ہوتا ہے، ان کے ہاتھ نرم ہوتے ہیں، اور ان کی دونوں آنکھیں ہاتھوں پر صحت کے ساتھ مرکوز ہو سکتی ہیں، اور ان کی آواز طرار ہوتی ہے، اس طرح ایک طرف تنوع اور اکات اور حرکات، اور دوسری طرف جذبی اظہار کی سہولت میسر آ جاتی ہے، جو کسی اور حیوان کو میسر نہیں آتی، یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ جو بہت زیادہ ہوشیار، باخبر، چابکدست، دقیق النظر، راز جو، اور گرمجوش ہوتا ہے (کوئی اور حیوان وہ تیزی، طراری، نقالی، حیرت انگیزی اور قابلیت اثر پذیری ظاہر نہیں کرتا) جو بندر سے ظاہر ہوتی ہے۔

ان کے نفسیاتی خواص میں اسی ترین غلبہ ہوتا ہے، جس کو ہم نے اسی بیان کیا ہے، یعنی تجربہ کرنے والے فرد کی یہ قابلیت کہ وہ نہ صرف اپنی جنس کو، بلکہ اس جنس کے افراد کو بھی پہچان لیتا ہے، ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ قابلیت عضوی تفرق کی ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اسی وقت اس مواد کی توسیع ہوتی ہے، جس کی تیز کی جارہی ہے، اور ان ذرائع کی جن سے تیز کی جا رہی ہے۔ اس لحاظ کے نسل انسانی اس قدر آگے بڑھ چکی ہے، کہ ہر ایک شخص ایک حد تک پہچانا جاتا ہے۔ ہر شخص کی آواز، اس کا چہرہ، اس کی جال و حال، اور اس کا طرز و طور، اس قدر مخصوص اور نرالا ہوتا ہے، کہ ہم کہتے ہیں کہ "طرز ماند و بود انسان کو بتاتا ہے" (یعنی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے) نہ صرف یہ کہ ہر شخص اپنی حیات کا اظہار ایک خاص طرز سے کرتا ہے، بلکہ اس کی حیات بھی

سچ چھٹی کا درجہ دریاں ہے، کیونکہ یہ اپنے قبیلے کے افراد کو بھی عزیز کر سکتی ہے، اور اپنے ہمنوع قبائل کے افراد کو بھی کو بھی لیکن جیل رڈ دار بانو، دس کے درجہ سے قبل ہمارے پاس واضح ٹھہرات اس بات کی نہیں کہ ایک دوسرے درجے میں ملحدہ تیز ہو سکتا ہے جس طرح کہ ایک سطح میں بیٹری اور اس کا بچہ ایک دوسرے کو بچہ بن لینے ہیں۔ جلیت یہ ہے کہ جو چیز کوئی واقعہ موجود ہے وہ دیکھنے والے کے لیے ایک بہت عرصہ ہوا کہ ثبت کرنے کا تھا، مگر یہ بتایا کہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کی ذریت کو معلوم نہیں کر سکتے کیونکہ ذریت لا انتہائی کوشاں ہے۔ لیکن جس حد تک وہ جس سے ہم بعض افراد کو جاننے سے فائدہ پہنچے تیار ہی دیکھ افراد کی ہماری اضافی تیز کو مسامحہ مل جل کے لئے مناسب بناتی ہے۔ (صنف)

اس کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ بہت سی انسان میں، راز جوئی، حساسیت، اور تغیر و عدم استقلال کی وجہ سے، اظہار، یا ”مکالمہ“ کے متعدد مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی انفرادیت کی وجہ سے یہ مواقع اور مکالمہ انفرادیت کے ساتھ ساتھ بدلتے جاتے ہیں۔ حیوانات کی مختلف انواع کی طرح انسان کے مختلف افراد مختلف مواقع سے متاثر ہوں گے، یا ایک ہی موقع سے مختلف طور پر متاثر ہوں گے اور تاثرات کے اختلافات کے ساتھ جوابات و رد و اعمال بھی مختلف ہوتے جائیں گے۔

لیکن کیا اس سے اس لامتناہی کثرت کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، جو قابل فہم گفتگو کی مشابہت کے محدود طبیعی علامات کے بھی زیادہ بعید سے کیا زبانوں کا یہ عطیہ کبھی کبھی مہینے شو و غل سے زیادہ کچھ اور ہوتا ہے؟ فنانوسی بے معنی شور و غل کی طرح یہ بھی طبیعی انسان کی محض بڑبڑاہٹ اور اس کے خالص اشاروں سے ذہنی عقل انسان کی مکمل اور مسلسل گفتگو کی طرف ترقی ہے۔ اسی ترقی پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اگر ایسے مکالمہ میں نہ عام مشابہت ہوتی، نہ انفرادی استقلال تو یہ تمام بحث بہت بایں سرگن ہوتی۔ لیکن جو مخصوص تنظیم کہ سبب میں مشترک ہے، اس کا نتیجہ ہے کہ ان میں کافی مشابہت اپائی جاتی ہے اور ہر فرد کی خصوصیات کی بظاہر اتفاقی نوعیت کے باوجود ان کے استقلال و ثبات کی کافی شہادت موجود ہے، جیسا کہ ہم کو تلازم کی کارفرمائی سے امید ہونی چاہیے تھی۔ یہاں صرف ایک فیصلہ کن مثال کا ذکر کافی ہو گا۔ اندھی، گونگی، بہری، اور دبا بکائی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اشخاص کو ظاہر کرنے کے لئے تقریباً دس آوازیں اور خود اپنی حسیات کے اظہار کے لئے تقریباً تیس اور آوازیں نکالتی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کبھی تک کہ اس وقت ان کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے کہ سالوں تک ان کی نوعیت

Laura Bridgman کے باروں سے اس طرح گفتگو کرنے کا خیال محسوس کو نہ سمجھتا تھا۔ اس

غرض کے لئے وہ باتوں کے اشارے استعمال کرتی تھی جن کے ذریعہ سے ڈاکٹر ہاوی (Dr. Howe) نے اس کو پہلی عقل

و توحید سے نجات دلائی جن میں وہ محسوس کے موافق تمام محسوس کے عقائد سے کفر اقصیٰ و مضیف

یا ان کے اپنی لوازم میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ابتدائی انسان کے قابل بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ یہ زائد سے زائد چند خاندانوں پر مشتمل ہوتے تھے جو مل کر اور حراؤ میں پھرتے اور شکار کرتے تھے۔ پھر ادنی ترین وحشیوں اور اعلیٰ ترین بندروں کی طرح ہر قبیلہ کا ایک مسلمہ سردار ہوتا تھا۔ یہ شرف عموماً مردوں میں سے قوی ترین اور عقائد ترین کو حاصل ہوتا تھا۔ پھر جیسا کہ گذارہوں نے اشارہ کیا ہے اس سطح پر عقلی ترقی کے لئے "تقلید" بہت اہمیت رکھتی ہے جس کے صرف نشانات ادنی حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اہمیت اس حالت میں بالخصوص واضح ہوتی ہے جہاں ایک اعلیٰ اور حکمران فرد ایسا ہو جس کا اور سب افراد خصوصیت کے ساتھ مشابہہ کرتے ہوں جس کی بات زیادہ مانی جاتی ہو اور جس کی تقلید کی زیادہ امید ہو جیسا کہ گذارہوں نے بتلایا ہے اس قسم کے سردار کا رعب اور افراد کو مسحور کر کے انتشار کو رفع کرے گا اور تعلیمی ترقی کو آسان اور یقینی بنائے گا۔ آخری بات یہ ہے کہ اگر اس نئے سردار کی عمر اوسطاً ہماری عمروں سے کم بھی ہو تب بھی یہ معمر شخص جو بالآخر سردار بن جاتا ہے بالعموم اپنے اسلات کے نقوش قدم پر چلنے کا میلان رکھتا ہے۔ اس طرح لسانی ہدایت بتدریج نمودار ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے ایک چھوٹا سا قبیلہ دوسرے قبیلے سے متفرق ہو جائے گا۔

ابتدائی انسان کی سل جول کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اشاروں کو آوازوں کے مختلف آثار چڑھاؤ کے ساتھ مجتمع کرتا ہے۔ یہ خصوصیت

۱۰ (Pantomimic)

۱۱ یہ عبارت جی۔ ایس۔ ہال (G.S. Hall) کے مضمون کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان آوازوں کی تعداد اس سے زیادہ تھی جس کو ذکر حال نے فرض کیا تھا۔ لیبر (Lieber) نے اس کا شاہدہ کئی اہم تک میں کیا ہے جب وہ بہت چھوٹی تھی اس کا خیال ہے کہ یہ ساٹھ آوازیں شخص کے لئے تھیں۔ ایک مرتبہ اس سے پوچھا گیا کہ اس کو کتنی آوازیں یاد ہیں تو اس نے ستائیس آوازوں کو دہرایا (مصنف) Tarde

بائل وحشی اقوام میں اب بھی پائی جاتی ہے اور جس طرح تمدن بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح یہ محو ہوتی جاتی ہے۔ شروع شروع میں جب اشارے غالب تھے، یہ صوتی لوازم غالباً تقریباً بالکل جذبی ہوتے تھے مطلب برآری اور معنی آفرینی صرف اشاروں سے ہوتی تھی۔ لیکن اب معاملہ برعکس ہے۔ اب لفظ "معنی" رکھتا ہے اور "فعل" صرف اس جگہ ہوتا ہے جہاں حسیت شدید ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شروع میں زیادہ تر بازوؤں اور ہاتھوں (جو قصدی حرکت کے آلات ہیں) کی حرکات سے سب سے زیادہ عقلی حس یعنی حس بصارت کی طرف براہ راست مراعہ کیا جاتا تھا۔ لیکن اب صوتی حرکات رجحانیت سے اب سے کم قصدی تھیں) سے حس سماعت یعنی جذبی حس بالراست مخاطب کی جاتی ہے۔ یہ بہت حال عجیب و غریب ضرور ہے، لیکن اس کی توجیہ نہایت آسانی سے اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ معاشی بقا کا نتیجہ ہے۔ چونکہ محض تکلم قابل فہم نہ کر رہا حس اور اس کے بڑے بڑے آلات کو آزاد کرتا ہے، لہذا لازمی تھا، کہ یہ اشاروں پر غالب آجائے جو دونوں کو استعمال کرتے تھے۔ لیکن اس کے لئے شہرہ صرف یہ ہے کہ ہر فرد کا صوتی تکلم مائل مواقع پر مستقل ہو اور غیر مائل مواقع پر کافی مختلف اور خمیر ہو۔ یہ دونوں شرائط اس وقت بھی پوری ہو سکتی ہیں جب طبعاً وہی کا کوئی قصہ نہ ہو۔ اس کی مثال لو دراز بزمیان کی مذکورہ بالا حالت میں ملتی ہے۔ دیگر بہرے گوہگوں کے جو حالات ہم تک پہنچے ہیں ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن صرف اس صوتی آئے کا وجود ہی کافی نہیں ہوتا، جو انسانی آوازوں سے لمبے کے لئے درکار ہوتا ہے، اگرچہ بعض اوقات تمام زور اسی پر دیا گیا ہے۔ چنانچہ ہر بار ڈٹ کا خیال تھا کہ کتنے ضرور بولتے اگر وہ بول سکتے۔ تو ٹپسے بھی بظاہر اس سے متفق ہے، اگرچہ اس نے اس خامی کو ناقص

۱۔ ہیلن کیلر (Helen Keller) کے استاد کی رپورٹ ہے کہ جب وہ اپنے اظہار قصد کے لئے الفاظ پالتی ہے، تو وہ علامات اور اشارات کو ترک کر دیتی ہے (مصنف)

سماعت کی طرف منسوب کیا ہے، نہ کہ مکمل آواز کی طرف۔ لیکن طوطا محض تلفظ کے لحاظ سے تقریباً ہمارا چہرہ رتبہ ہے۔ تاہم یہ آواز سے اپنی حسیات کو اتنا ظاہر نہیں کر سکتا جتنا کہ کتا کرتا ہے۔ اور ہمیں اس میں شبہ نہیں کہہ سکتے بولتے ہیں، اگرچہ ان کی زبان ارتقا کے اس درجے سے تعلق رکھتی ہے، جو انسانی، بلکہ بندروں کے درجہ سے بھی نیچا ہے۔ ہم نہیں بتا سکتے، یہ کہ اگر شمینی پڑی بھی کہتے کی طرح، اور اسی مدت تک، پالا جاتا، تو وہ کہاں ترقی کرتا۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ کتا بہت دور آگے نکل چکا ہے۔ کہا گیا ہے، کہ جنگلی کتا صرف بھونکتا ہے۔ لیکن جب یہ انسان کا دوست اور مصاحب بن جاتا ہے۔۔۔ تو اس کی فہرست الفاظ (اگر یہ محاورہ صحیح ہے) اس کے متنوع اور وسیع (تجربات اور) جذبات کی وجہ سے بہت طویل ہو جاتی ہے۔ یہاں ضروری نکتہ یہ ہے، کہ متنوع تجربات ہوں، اور ان تجربات میں سے ہر ایک کے اظہار کے لئے ایک مخصوص صوتی جواب ہو۔ ابتدائی انسان کی راز جوئی اور قابلیت اثر پذیری ان دونوں کو بحد وافر مہیا کرتی ہے۔ ابتدائی انسان کسی چیز کو دیکھ کر کوئی آواز نکالتا ہے۔ یہی آواز اس چیز کا نام بن جاتی ہے، اور بعد میں جب کبھی وہ اس چیز کو دیکھتا تو اسی نام سے پکارتا ہے۔ بلحاظ اصلیت تو یہ نام موضوعی ہوتا ہے، لیکن اکثر تجربے کی وجہ سے بلحاظ معنی معروضی بن جاتا ہے۔ بچوں کی گفتگو کا مشاہدہ اس کی تائید کرتا ہے۔ بچے، ٹی کو میاؤں کہتے ہیں۔ یہ تقلید ہی باؤ واؤ (Bow-wow) یا پف پف (Puff-puff) کے ہر تہہ ہے۔ اس طرح جن اشیاء کی آواز نہیں ہوتی، وہ ہم سے آوازیں پیدا کروا لیتی ہیں اور اس طرح ان کے نام قائم ہو جاتے ہیں۔

Chimpanzee

لٹینی میں سٹیمثال (Steamthal) کا نظریہ ہے، جس کا نظریہ ڈنگ ڈنگ (Ding Dong Theory) کے نام سے میکس میلولو نے ذائقہ اڑایا ہے، لیکن جن کو بعد کے قابل تراہر لسانیات نے قابل احترام سمجھا۔ (ایچی میکورسن نے بھی اس کو بیان کیا ہے) (مصنف)

زبان کے آغاز کو معلوم کرنے کی اس مختصر کوشش ہی پر ہم کو قناعت کرنی چاہئے اور اب اس سوال کی طرف رجوع کرنا چاہئے جو ہمارے لئے اصلی سوال ہے، یعنی یہ کہ اگر زبان پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے، تو یہ فکر کی ترقی، نہ کہ اس کی اطلاع دی، نکا اکس طرح بنتی ہے؟ لیکن اس سے بھی پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ وہ تفکر کیا ہے جس کا زبان آلاہنتی ہے؟

حس اور فہم کا فرق

(۲) اس تحقیق کو شروع کرنے میں ہم دراصل قدیم نفسیات کی سب سے زیادہ "بین اور واضح" حد و دوس سے ایک حد سے گزر رہے ہیں۔ ہماری مراد اس حد سے ہے جو حس اور فہم کے درمیان ہے۔ جب تک کہ بہت قوار فرض کئے جاتے تھے، اس وقت تک ان کے تعلق کی توضیح ضروری نہ معلوم ہوتی تھی۔ اس عقیدے کے مطابق انسان میں حس اور عقل تھی، بعینہ اس طرح جیسا کہ اس کے کان اور آنکھیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک کا بتاؤن و تضاد اتنا ہی بڑا تھا، جتنا کہ دوسرے کا بتاؤن و تضاد۔ لیکن جو ماہرین نفسیات اس مشکل کو اس طرح حل نہیں کرتے، ان کے لئے ان دونوں کے تعلق کی توجیہ امر دشوار ہے۔ وصول اور فعلیت کا تقابل ہماری مدد نہیں کرتا، کیونکہ ہر احضار میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ فعلیت بالضرورت ایک ہی، یعنی توجہ کی، ہوا کرتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ احضارات حس اور احضارات فہم جیسا باہل مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ افلاطون کے وقت سے بعض فلاسفہ اس خیال کے حامی رہے ہیں۔ ان کا قول ہے، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آتی، تا وقتیکہ یہ پہلے حس میں نہ ہو۔ چنانچہ اندھے اور بہرے بعض ان تصورات سے محروم ہوتے ہیں، جو ہم میں ہوتے ہیں۔ اگر خالص وجود خالص لاشی ہے، تو خالص فکر بھی اتنا ہی خالی ہوتا ہے۔ فکری احساسی اور حرکی احضارات کی ایک خاص تکمیل کو شامل ہوتا ہے، اگرچہ

نہ ہوں، تو پھر یہ بلاشمول ہو جاتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس تکمیل کی صورتیں نفسیاتی حیثیت سے وہی ہوتی ہیں۔ برخلاف اس کے جو چیز کہ علمیاتی نقطہ نظر سے زیادہ احساسی ہوتی ہے، وہ نفسیات میں سب سے آخر میں مستحق ہوتی ہے۔ یہ واقعہ ہی صحیح نہیں، بلکہ بالضرورت صحیح ہے، کیونکہ نو یا وہ ”یعنی“ تصورات کی تشکیل زیادہ ”مجرد“ تصورات کی تشکیل کا لازمی مقدمہ ہوتی ہے، اور کانٹ کے مقولات کے مجرد ترین تصورات پر تو سب سے آخر میں فکر کیا جاتا ہے، یا انہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور اگرچہ یہ تشکیلی عقل جو ہر اراوہی ہوتا ہے، تاہم اگر ہم اس کو شروع کر دیں، تو ہر قدم پر صورت کی تعین مواد کی طرف سے ہوتی ہے، نہ کہ ہماری طرف سے! اس لحاظ سے ”فکر کی خود مختاری“ جس کی استعداد وصول کے مقابلے میں زیادہ آزاد نہیں، بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ فکر ہمیشہ ترکیبی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس حالت میں بھی جہاں کہ فکر کا اظہار تخلیقی صورت یعنی اب ب ہے، کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ صحیح ہے۔ لیکن تخیل ہمیشہ خالصہ ترکیبی ہوتا ہے۔ پھر جن اعمال کے مثالی سلسلہ حاصل ہوتا ہے، وہی عقلی ترکیب میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ غنسی تشال اور تحقیقی تصور اس قدر مسلسل ہوتے ہیں، کہ ان کے مشمولات کے سادہ معائنہ سے یہ بتانا، کہ مقدمہ الذکر کھساں ختم ہوتی ہے، اور سوزا لذر کا آغاز کہاں سے ہوتا ہے، بالکل تراسی اور طینی ہو گا لیکن

۱۰ (۱) جس کو اکثر علماء صورت میں پیش کیا جاتا ہے، اس حقیقت کو اپنی سمجھ کے مطابق اس طرح بیان کرتا ہے: ”اگر ہم چاہیں، تو زمین پر رنگین پھولوں کے نقش و نگار اور جنگلوں میں دوب کا فرش ہم کو دکھائی نہیں دے گا۔۔۔۔۔۔“ یعنی یہی حال ہماری فہم کا ہے۔ ہمارے علم میں ارادی عنصر صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ ہم اپنے قوا کو ان خاص اشیاء پر اشغال کرتے ہیں یا ان خاص اشیاء پر ان کو اشغال نہیں کرتے اور یہ کہ ہم ان کی بدولت ان اشیاء کی ہمیشہ صحیح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں (مصنف) ۱۱ سوزا لذر کے مقدمہ الذکر میں متضمن سمجھا جاسکتا ہے، اور جس چیز کو ہم جو اشیاء کا حصول کردار کہتے ہیں، اس میں یہ ایسا ہی رہتا ہے، لیکن جب ہم ان الفاظ میں ان کی ”حالت ذہن“ کی بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو خود ہمارے کردار کے لئے سوزوں ہیں، تو یہ غیر شعوری طور پر ظاہر ہوجاتے ہیں، گویا ان کی نشاۃ فی الواقع تصورات میں (مصنف)

لہذا اگر انگریزی نفسیات تفکر کو ادراک کی ایک خاص صورت یعنی دو تصورات کے اتفاق و عدم اتفاق کا ادراک اور نفس تصورات کو تلازم کا نتیجہ کہتی ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مشاہدہ اور احتساب یا اختراع کو غلط ملط کر دیا جائے۔ خواب بیداری اور بعض اوقات اوروں کی گفتگو کے محض تفہیم میں ہم ان تشلی حرکات کے نشہ متفعل، مشاہدہ میں ہوتے ہیں جن کی تعین غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن تفکر یا نقل میں ہمیشہ کسی ایسی چیز کی تلاش ہوتی ہے جو کم و بیش غیر واضح صورت میں پہلی ہی تصور کرنی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ اس میں ایک ایسے اشارہ کی تلاش ہوتی ہے جو دریافت ہو جانے پر اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ اس سے چند شرائط پوری ہوتی ہیں۔ یہاں پر پھر اندھا دھند سعی و محنت جس میں وہ اشارہ جس کی ہم تلاش کرتے ہیں صرف یہ ہوتا ہے کہ ”کوئی اور چیز ہو، لیکن یہ نہ ہو“ گلی ایک انتہا سے اس دوسری انتہا کی طرف مسلسل ترقی ہوتی ہے جہاں ایک قطعی انفصال ”یا..... یا“ بیان ہو سکتا ہے۔ اب اس ترقی میں ”حقیقی فکر“ کہاں شروع ہوتا ہے اس کا فیصلہ اس تعریف پر موقوف ہے جو ہم ”فکر“ کی کرتے ہیں۔ بنظر کوئی نفسیاتی تعریف ایسی نہیں جو کم و بیش قیاسی نہ ہو، اور باوجود اس کے حقیقی فکر اور عام فکر کے درمیان کوئی واضح حد فاصل قائم کر سکے۔ اگر ہم کہیں کہ ”عمل فکر“ کی مناسب و موزوں تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ وہ فعل ہے جس میں ہم اشیاء کو تصورات کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں، یا ان پر تصورات کے ذریعہ حکم لگاتے ہیں تو ہمیں کہہ سکتے ہیں کہ یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے یہ بتانا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس مقام پر محض تشل ختم ہوتا ہے اور تصور شروع ہوتا ہے۔ اگر میکس میلر کے ہمزبان ہو کہ کہا جائے کہ ”زمان کے تصور نہیں ہو سکتا، اور تصور کے بغیر زبان نہیں ہو سکتی“ تو پھر جیسا کہ ہم بند اوتار میں دیکھ چکے ہیں ایک عدم تسلسل پیدا ہو جاتا ہے جس اور فہم میں بالوضاحت تمیز کرنے کی وقت بلاتر وہ اس واقعہ کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے کہ ان میں کوئی

واضح فرق ہے ہی نہیں، سوائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ ”حس“ میں ہماری حالت خالص انفعالیّت کی ہوتی ہے اور ”فہم“ میں خالص فعلیت کی۔ جب کانٹ نے کہا تھا، کہ ”علم انسانی کے دو تے ہیں، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے نامعلوم جڑ کے پیدا ہو سکتے ہیں“ تو ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن میں ان دونوں (یعنی احساسیت اور فہم) کے درمیان تسلسل کا وہند اس خیال ہو، اور تخلیقی نفسیات اس تسلسل کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتی ہے۔

لیکن اگرچہ ”حس اور عقل“ میں متعین تمیز و تفریق ناممکن ہے، تاہم ہماری سطح پر فکر کو ایک مسئلہ کا حل کرنا کہا جاسکتا ہے، یعنی اس میں ایک ایسا حل معلوم کیا جاتا ہے جو جوج ہو۔ اس حل کرنے میں ایک نسبتہ ثابت مرکزی خیال جب ہمارا نقطہ آغاز ہوتا ہے اور ہم ان خیالات کے تمام متباہد سلسلوں میں چکر رکھتے ہیں جو اس مرکزی خیال کے ساتھ متلازم ہیں۔ انہی جوج سے اس قسم کا فکر بہترین صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ چلنے پھرنے والا ”بے“ اور یہی طرز بیان فی الواقع قدیم ترین ہے۔ جذبی مہیجان اور شروع شروع میں طبعی انسان کسی چیز پر ٹھنڈے دل سے غور نہیں کرتا (خیالات کی روانی میں اضافہ کرتا ہے) اور اس وقت جو چیز کہ مناسب و موزوں معلوم ہوتی ہے اس پر اور غائر نظر ڈالی جاتی ہے اور اس طرح یہ اور واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں جو چیز غیر موزوں معلوم ہوتی ہے اس سے دھکیپی نہیں ہوتی، لہذا اس کی طرف توجہ نہیں

Intelligence سے مبرا کہہ دئے، ابھی کہا ہے اس حالت میں بھی ان سامی مخلوق سے مشابہت پائی جاتی ہے، جن پر ہم قائل رہتے ہیں، تاکہ کشادہ کلیابی مائل ہو جاتی ہے اور ادنیٰ ترین حسی سطح پر طلب کی یہ خصوصیت ہے، یعنی اس لحاظ سے کہ دونوں ممال آرایش ہوتے ہیں لیکن موزوں اور کوئی چیز جوج کے مقابل میں ہوتی۔ صرف ایک ضمنی حالت یعنی کامیابی کی غنمی ہوتی ہے اور بس۔ مصنف

تفکری عمل کے متعلق یہ خیال زمانہ حال کی وورتز برگ (Wurzburg) کے سکول کی بنیادی نیرت میں بہت نمایاں ہے۔ یہ کتابوں اور مقالوں کا ایک سلسلہ ہے جن کا مول بے شکا نے اور جن کی قیمت مشتبہ ہے پر و فیسر ٹچنر نے اپنی ایک تصنیف Experimental Psychology of Thought Processes میں ان پر کی ہے و تصنف،

کی جاتی اور اس لئے وہ کم واضح ہو جاتی ہے۔ اس طرح تلازم کا طبعی عمل ایک مناسب و موزوں سمت میں آسان ہو جاتا ہے اور باقی اور سمتوں کے لئے رک جاتا ہے۔ صرف ایک راستہ کھل جاتا ہے اور باقی کے راستے کم و بیش بند ہو جاتے ہیں۔ شروع میں تو یہ قدرت بہت ناقص ہوتی ہے چنانچہ ایک تربیت یافتہ شخص کا فکر بھی بعض اوقات اس وضاحت، تعین اور مطابقت سے معرا ہوتا ہے جو منطوق کا نصب العین ہے۔ مانوس مسالزات پہلی بحث سے ہماری توجہ کو ہٹا لیتے ہیں اور اس طرح فکر نہ صرف ”چلنے پھرنے والا“ ”ملکہ“ آوارہ گرد ہو جاتا ہے۔ متقل اور مکمل تصورات ذہن کی منطق متضامنی ہے، کی بجائے تصورات کا ایک ڈھیر ہمارے سامنے ہوتا ہے جس کو کسی نہ کسی نظم کل کی صورت دی جاتی ہے لیکن جس میں برابر تغیرات ہو سکتے ہیں اور جس میں غیر مناسب و غیر موزوں چیزیں بھی ہوتی ہیں اور انتشار افزا بھی۔

فکر اور زبان

(۳) اس طرح یہ یقینی ہے کہ فکر بغیر زبان کے شروع ہوتا ہے جس طرح صنعت بغیر اوزاروں کے شروع ہوتی ہے لیکن زبان کی مدد سے تفکری عمل بہت آگے بڑھ سکتا ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی وجہ سے وہ نسبتہ عینی جنبی مثالیں بھی زیادہ قابو میں آ جاتی ہیں، جن کی تشکیل اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ ایک شے یا فعل کا نام اس نام کے جاننے والے کے لئے ویسی ہی خارجی علامت یا صفت بن جاتا ہے جیسے کہ کوئی صفت ہو سکتی ہے جس چیز کو ہم ”نارنگی“ کہتے ہیں اس کی صورت اور اس کا رنگ اس لفظ کی آواز اور تلفظ سے اتنے گہرے تعلقات پیدا کر لیتے ہیں کہ اس کی صورت و رنگ اور ذائقہ و بو میں نہیں ہونے، حالانکہ محقق الذکر اس چیز کے لئے لازمی فرض کئے جاتے ہیں۔ یہ طبعی صفات تو ہم کو بعض اوقات دھوکا دے جاتی ہیں لیکن اس کی اسی صفت حرکات تلفظ پر موقوف

ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ہمارے بس میں رہتی ہے۔ نام لینے (یا سننے) سے ہم اپنے لئے زیادہ، یا کم درجہ میں، وہ فائق مضامین تعین جیسا کر لیتے ہیں، جو ان مثالوں کے لئے مخصوص ہے، جن کا اجاڑ تسامات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ہمارا تصور بلحاظ نشات و خود مختاری، درک کے قریب قریب ہو جاتا ہے، بھوک اور غیر تربیت یافتہ ذہنوں (جو باوازل بن نہ ہو کر رہے ہیں) میں یہ فائدہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، نسبت ان لوگوں کے فائدے کے جو اپنی مادری زبان تک محدود نہیں، یا ان کے جو زبان کو تخلیقی طریقہ سے استعمال کرتے ہیں جب اشیا اس طرح نام پا کر ہماری ہو جاتی ہیں، تو پھر ہم ان کو تخیل میں استعمال کر سکتے ہیں۔ اب ان تمام واقعات کو ذہن جمع کرنا آسان ہو جاتا ہے، جو سطحی لحاظ سے یکجا ہونے چاہئیں تھے، اور اس طرح اصطفا و تہم میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام ہم کو ادراک کی محسوسیت اور تخصیص سے آزادی دلاتے ہیں۔ ادراک میں ایک طرف تو ہم صرف اس چیز تک محدود ہو جاتے ہیں، جو یہاں حاضر ہے، اور دوسری طرف اس میں تمام وہ چیزیں شامل ہوتی ہیں، جو اس طرح حاضر ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ جس طرح تصورات بلحاظ نام نہاد عمومیت بڑھتے جاتے ہیں، ان کا تعین اکثر کم ہو جاتا ہے۔ یہ نہ صرف کم تصویری اور زیادہ نفسی ہو جاتے ہیں، بلکہ یہ زیادہ غیر ثابت بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ ان عینی مثالوں کی کثیر تعداد سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں ربط صرف ایک یا دو اجزا کا ہوتا ہے، اور جن میں وہ "مشاکلت" نہیں ہوتی، جو ایک ہی چیز کی مختلف تصاویر میں ہو کر رہتی ہے۔ لفظ "گھوڑا" کے مقابلے میں جو ذہنی تصویر ہوتی ہے، وہ اس قدر ٹھوس ہوتی ہے، کہ توجہ میں نسبتاً مستقل طور پر رہ سکتی ہے۔ لیکن جو تصویر کہ لفظ "حیوان" کے مقابلے میں ہوتی ہے، وہ ایسی نہیں ہوتی۔ اس کا

لے، دونوں قول کا منہ (Schema) ہو سکتے ہیں، بلکہ چھوٹی حیوان کی ذہنی تصویر کی صورت ناگہ کی ہوگی، جن تصویروں نہ ہوگی۔ کا منہ کا خیال ہے کہ یہ ناگہ کی صورت، ایک صفت کا نتیجہ ہے، جو روح انسان کی ہر ایک میں پیدا ہوا مکان یہ ہے کہ کسی تکلف نہ ہوگی، بلکہ بابت لفظ "حیوان" کا پیدا کردہ ہوتا ہے، لفظ "حیوان" کا اس کے ہم اسلوب ہو جاتے ہیں (صنف)

مطلب یہ ہے کہ اگر اشیاء کے تعلقات کے نام جو بحیثیت الفاظ ہمیشہ عینی رہتے ہیں ان تعلقات کو ہمارے قابو میں نہ لے آتے، یعنی اگر یہ قابل فہم نہ ہوتے تو پھر ہم ان تعلقات کا آسانی کے ساتھ احیاء نہ کر سکتے، یا ان میں کامیابی کے ساتھ ربط و ضبط پیدا نہ کر سکتے۔ اگر ایک دفعہ یہ ہوائی لاشے نام اختیار کر لیتی ہے تو پھر ہم کو وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو ایک عینی جزو کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طریقہ سے ہر وہ چیز جو موزوں ہوتی ہے زیادہ گہرے طور پر متلازم ہو جاتی ہے اور ہر وہ چیز جو غیر موزوں ہوتی ہے متروک کر دی جاتی ہے۔ پھر جب تصور کا منطقی تفسیر یا معنی اس طرح ایک نام کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے تو یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ ”مواد“ یا ”شمول“ صراحتہ اشعور میں موجود رہے۔ ایک مثال اپنے متلازمات کو دلیر سے اونچا کرنے میں وقت لیتی ہے اور وہاں ان کی موجودگی نسبت زیادہ توجہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بقول ”لائبنتز“ ”وجدانی تفکر کے مقابلے میں علامتی“ تفکر میں نمایاں کفایت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری موثر توجہ کی قابلیت محدود ہوتی ہے اور الفاظ کو بحیثیت آدھ اشار استعمال کر کے ہم بقول لائبنتز بہت تیزی کے ساتھ اے اعمال کر سکتے ہیں جن میں بہت پیچیدہ احضارات شامل ہیں اور قبل اس کے کہ ہم نقد نتیجہ کو سونے جادہ کی سکھ میں متحقق کر سکیں اور پھیلا سکیں، نہ ان اعمال کے اختتام ہونے کا انتظار کر سکتے ہیں۔ لیکن اس تشبیہ سے ہم کو گمراہ نہ ہو جانا چاہیے۔ واقعی تفکر میں علامت اور خیالات جن کی یہ علامات ہیں ان کی انفصال نہیں ہوتا۔ ایک کی حرکت کے مکمل ہو جانے تک دوسرے کی حرکات موقوف و سطل نہیں رہتیں۔ لیہ ہیوم

لہ پرو فیسر سٹائٹ (Stout) کی اصطلاح میں اس کا مراد منہوم ہوئے بغیر منہما منہوم ہونا ہی کافی ہے جس طرح جوانی سطح پر تصور منہمی (یا منہمی) تھا، سطح جہاں عقلی سطح پر خیال (Idea) منہمی (یا تحت شعور) ہوتا ہے اور جہاں کہہ جاسکتا ہے کہ ایک نمایاں ترقی ہے (منصف)

لہ دیکھو بحث تحت شعور باب چہارم بند، ہم اس مسئلہ کی طرف مغرب عود کریں گے (منصف)

کہتا ہے کہ اگر بجائے یہ کہنے کے کہ جنگ میں کمزور گروہ نامہ و پیام اور صلح کی گفت و شنید کی طرف اُل ہوتا ہے یہ کہیں، گروہ گروہ فتح مند ہوتا ہے، تو بعض خیالات و افکار کی طرف خاص تعلقات منسوب کرنے کی جو رسم پرگئی ہے، وہ اب بھی الفاظ کا پیچھا کرتی ہے، اور ہم فوراً اس بیان کی لغویت کو معلوم کر لیتے ہیں۔ ان دونوں کا قریبی تعلق خلعِ جگت اور تحقیق (یعنی لفظی ہوا صوفی ہو، یا منسوی) سے پیدا ہونے والے لطف و آتشِ ذہنی سے ثابت ہوتا ہے۔

فکر اور مثل

(۴) اس طرح سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے حقیقی مثلی عناصر ہیں جو غلط میں داخل ہوتے ہیں؟ اس سوال پر ماہرینِ نفسیات تصویریت (Conceptualism) یا اسمیت (Nominalism) کے حامی بن کر مدت سے برسرِ پیکار ہیں۔ موخر الذکر کے نزدیک ایک عام تصور، مثلاً مثلث، کی ذہنی تصویر درحقیقت کسی فرد، مثلث کی ذہنی تصویر ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف مقدم الذکر کا خیال ہے کہ یہ ایک ”مجھ و تصور“ ہے، جو بہت سے افراد، مثلث کے وہ تمام صفات اپنے اندر مجتمع رکھتا ہے، جو اس تصور سے متضمن ہوتے ہیں، لیکن یہ صفات ان افراد کے مختص یا اتفاقی اختلافات سے متضرع ہوتی ہیں، مثلاً ایک مثلث جو نہ ترچھا ہے، نہ مستقیم الاضلاع، نہ متساوی الساقین، اور نہ مختلف الساقین، بلکہ یہ مثلث ایک ہی وقت میں یہ سب ہے اور کچھ بھی نہیں۔ جیسا کہ بالعموم اس قسم کے مباحث میں ہوا کرتا ہے، دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کی کمزوریوں کو تاکا۔ اسمیت نے نہایت آسانی سے ثابت کر دیا، کہ کوئی تمیز، مجھ و تصور، ایسا ہو ہی نہیں سکتا، جو افراد سے متضرع ہو کر قابلِ احضار بن سکے۔ تصویریت بھی اسی قدر آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتی تھی، کہ ایک خاص احضار، جو ایک خاص روشنی میں دیکھا جا رہا ہے، اب ایک خاص احضار، یا بہت سے احضارات، کا ہم سنہی نہیں رہا۔ یہاں قابلِ بحث بات یہی ہے کہ ایک خاص روشنی کا مفہوم کیا ہے۔

اگر ان دونوں جماعتوں میں سے کوئی ایک مثال یا تصور کو زیادہ صحت کے ساتھ واضح کر دیتی، تو شاید یہ بحث جلد ختم ہو جاتی۔ جو تصورات کہ تجربہ سے علیحدہ ہو کر ہمارے لئے ممکن ہوتے ہیں، وہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، احیاء شدہ درکات ہوتے ہیں، نہ احیاء شدہ احساسات۔ یہ مخلوط مجموعی باز احساسات ہوتے ہیں، جو جزئی باز احساسات پر مشتمل ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ ضرعی باز احساسات اور مجموعات میں بھی شامل ہوں۔ اس حد تک محاکاتی تخیل غرضتہ واقعی درکات کا مدھم اسیا ہوتا ہے۔ اور تکیو تخیل ان امکاناتی درکات کی مدھم پیش مینی ہے جو ابھی تجربہ میں نہیں آئے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو صرف ابتدائی اور اولی احساسات سے معاملہ پڑتا ہے جو مختلط یا مرکب ہو کر وجدانات یا تصورات کے برابر ہو جاتے ہیں، اگرچہ حرکت وغیرہ سے ان کی جانچ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ حقیقی وجدان ان میں موجود نہیں۔ میکیتہ خیالی تلوار کو پکڑا نہیں سکتا، اگرچہ بدست ظاہری یہ اسی طرح قابل گرفت نظر آتی ہے جس طرح کہ وہ تلوار جس کو وہ کیٹنے ہوئے ہے۔ لیکن جو متعدد و جزئی باز احساسات ایک تصور کو مرکب کرتے ہیں وہ بھی تصورات کہلائے جاسکتے ہیں، نہ صرف وسیع معنوں میں، جن میں کہ ہر ذہنی شے اس نام سے پکاری جاسکتی ہے بلکہ ثانوی احساسات کے محدود معنوں میں بھی، جو اولی احساسات یا ارتسامات کے متقابل ہیں۔ لیکن ایک ارتسام کی اس قسم کی منفرد و منفصل تشالاث اگر ممکن بھی ہوں، تب بھی یہ وجدانات اتنی مشابہ ہوں گی، جتنا کہ نفس ارتسام صرف یہ مثال زماں و مکان سے اتنی ہی آزاد ہوگی، جتنا کہ محض ارتسام ظاہر ہے، کہ فکر کے مثلی عناصر ان معنوں میں تشالاث نہیں ہوتے، کیونکہ اگر یہ ایسے ہوں، تو ادراک کا کام کام بے کار ہو جاتا ہے۔

۱۵ دیکھو باب ہفتم، بند ۱۱ و ۱۲ (منصف)

۱۶ Reproductive Imagination

۱۷ Constructive Imagination

”مجرد“ تصورات کے مقابلے میں عینی تصورات کی صورت میں، جو خیال کہ تصور کا مقابل ہوتا ہے وہ ایک وجدان سے کچھ بڑی ہی مختلف ہوا کرتا ہے، اور یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ حسی مثال مثال اور تصور کی درمیانی کڑی ہے۔ لیکن اس کے متعلق بھی یہ سوال کرنا عبث ہے، کہ مثلاً مثلث انسان، یا رنگ، کے تفکریں ہمارے ذہن میں کیا چیز ہوتی ہے؟ اگر اس قسم کی تحقیقات مقصود نہ ہو، تو ہم کبھی بھی اسے ذہنوں کو منفرد و منفصل تصور پر اس طرح نہیں جاتے تفکریں تصورات و خیالات شعور میں ایک، اور منفرد نہیں ہوتے، بلکہ یہ ایک متن کا حصہ ہوتے ہیں۔ جب ”انسان“ کا خیال موجود ہوتا ہے، تو یہ کسی مسئلے یا بحث میں موجود ہوتا ہے، مثلاً ”انسان غلام موجود ہے“ یا ”انسان میں ذہن کے سوا اور کوئی بڑی چیز نہیں ہوتی“ یا ”کیا انسان غیر فانی ہے؟“ یہاں یہ بالکل ظاہر ہے، کہ جب ہم ان مسائل میں سے پہلے پر غور کرتے ہیں، تو انسان کے جو خواص ہمارے ذہن میں آتے ہیں وہ ان کے مختلف ہوتے ہیں، جو دوسرے، یا آخری مسئلہ پر فکر کرنے میں ہمارے ذہن کے سامنے ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک عام تصور کے جو معنی شعور میں ہوتے ہیں، وہ نہ صرف سیاق فکر کے مطابق مختلف ہونے میں، بلکہ اس پر فکر کرنے میں بھی یہ بدل جاتے ہیں۔ پھر ہم اس کے تقصیر کی تحلیل کر سکتے ہیں، یا اس کی تعبیر کو جمع کر سکتے ہیں۔ اس کا فیصلہ سیاق فکر، یا ساخت، ذہن پر موقوف ہے۔ اس طرح صرف موزوں باتیں نمایاں اور غالب ہوتی ہیں اور جس قدر مختصر ہماری توجہ ان پر ہوتی ہے، اسی قدر کم تعبیر و تفسیر واضح ہوتی ہے۔ اہمیت کے اس اعتراض کا کہ انسان کو ذہن میں لانا ناممکن ہے، بغیر اس کے کہ اس کو طویل القامت سمجھا جائے، یا قصیر القامت، تو سمجھا جائے، یا کالا، بڑی عمر کا سمجھا جائے، یا چھوٹی عمر کا، وغیرہ، تصورات کے پاس جواب یہ ہے، کہ درکات ” واضح “ ہوتے ہیں، بغیر اس کہ یہ متعین ہوں، چنانچہ ہم ایک درخت کو دیکھ سکتے ہیں، بغیر یہ معلوم کئے، کچھ کہ کس چیز کا درخت ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور جواب یہ ہے، کہ یہ اعتراض

بہت سی باتیں ثابت کر جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ہماری مثال واقفے کی شبیہ ہوتی ہے، تو پھر اس میں طویل القامت انسان ہی کا استحضار نہ ہونا چاہئے، بلکہ اس انسان کا ایک متعین قد ہونا چاہیے۔ صحیح جواب یہ ہے کہ تصور کرنے میں ہم ایک خاص انسان کو اپنے ذہن میں نہیں لاتے +

”مجرد“ تصورات کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ براہ راست بہت سے الفاظ کی علامت بن جائے یعنی یہ کہ اگر ہم اس کے معنی دریافت کریں، تو کسی حقیقت کی طرف اشارہ نہ کیا جائے، بلکہ یا تو اس کی لفظی تشریف گردی باقی ہے یا منت کی کتاب ہمارے سامنے ڈال دی جاتی ہے۔ پھر ایک اور لفظ اس مرکب لفظ کے مرکب کی علامت بن سکتا ہے، وقس علی ذلک۔ جو قدم کہ ہم اس طرح آگے کی طرف بڑھاتے ہیں، اس میں ”شعور کی پہنچ“ کے باوجود زبان ہمارے دائرہ حکومت کو وسیع کرتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری حکومت برابر زیادہ بالا واسطہ بھی ہوتی جاتی ہے۔ جو حقائق کہ ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، وہ ہماری نگاہوں سے اسی طرح اوجھل ہوتے ہیں جس طرح بنک کے حساب و کتاب میں روپیہ جس طرح بنک کا حساب و کتاب قیمتوں سے آگے نہیں بڑھتا اسی طرح فکر، تجرید، علامتی ہونے کے، موزوں معنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ زبان شعور کی پہنچ کو محو نہیں کرتی، لہذا جب تک کہ توجہ عام اور مجرد تصورات پر ہوتی ہے، اس وقت تک یہ عینی اور مخصوص تصورات کو دھنپ بھی نہیں سکتی۔ اس حد تک وہ ماہرین نفسیات صحت پر ہیں، جو ”فکر بلا مثال“ کی اصطلاح پسند کرتے ہیں۔ اس جملے کا ظاہری استبعاد اس کا اتنا بڑا نقص نہیں، جتنا کہ اس کی تکرار الفاظ حقیقی معنوں میں نام فکر بلا مثال ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ ہر فکر کو ان قضایا سے تعلق ہوتا ہے، جن کی تلاش کی جاتی ہے یا جو مل جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کو مسائل، قیاسات، و بانات سے تعلق ہوتا ہے یہ اداوی ہوتا ہے نہ کہ احضاری، لیکن دوسری طرح ہر فکر کو، اولاً یا آخراً، تعلقات (یا ارتکات) یعنی ان کے ایسے تعلقات سے واسطہ پڑتا ہے، جو موجودہ مسئلے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا واقعات و حقائق کو بعض اوقات ”انجھاؤ فکر“ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کچھ بہتر جملہ نہیں یہ اس تدریجی ارتقا کو نظر انداز کرتا ہے، جو فکر کی روح ہے۔ ہم اب اس عمل کی ماہیت کو اور زیادہ صحت کے ساتھ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔ فرض کرو، کہ ہم کسی آٹھ سال کے بچے سے کہیں کہ ایک مستقیم الاضلاع مثلث کے تینوں زاوے مل کر دو زاویے قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ اگر یہ علم ہندسہ سے ناواقف ہے تو یہ تمام فقرہ، اور اس کے اکثر الفاظ، اس کے لئے بے معنی ہوں گے لیکن مہنتہ دو مہنتہ کی مناسب تعلیم و تربیت سے وہ اس تمام فقرہ کو سمجھنے کے قابل ہو جائیگا اور یہ معلوم کرنے لگا، کہ یہ صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جو تعلقات اس میں بیان ہو رہے ہیں وہ چند اوسیط ہیں، اور بلا واسطہ وجدان سے بہت بعید بھی نہیں۔ لیکن اس سے کہو، کہ ”انصاف کی اشاعت قانون کی اعلیٰ ترین نایت ہے۔“ اب ہم کو سالوں انتظار کرنا پڑتا ہے کہ وہ بچہ مناسب طور پر اس کو سمجھے اور عقلی طور پر اس کی تصدیق کرے۔ اسی سے اس پرانی کہادت کی صداقت ثابت ہوتی ہے کہ ہم جوان کندھوں پر بڑھنا نہیں رکھ سکتے۔ مطلب یہ ہے کہ ”انجھاؤ فکر“ وقت چاہتا ہے اور وقت بالعموم اس ارتقا کا پیمانہ ہے، جو اس انجھاؤ سے مدلول ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ارتقا کی صحیح اور اعلیٰ ماہیت کیا ہے؟ یہ تشلی سلسلہ یا بابت کا تدریجی استحالات یا تغیر صورت ہے، جو زبان و بحیثیت اجتماعی آلہ کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس استحالات کی وجہ سے تشلی بابت اعلیٰ درجہ کی ترصورتوں میں منظم ہو جاتی ہے۔ اس تنظیم سے تشلی ساخت کی اس روز افزوں پیچیدگی کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو اس کی بنا ہوتی ہے۔ باوجود اس تمام پیچیدگی و اختلاف کے اس میں وظیفہ کی وہ وحدت اور سادگی پائی جاتی ہے، جو وجدان کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اسی وجہ جو آسانی و سہولت کہ آخر میں مل کر حاصل ہوتی ہے، اسے بصیرت، فراست یا زیرکی کہا جاتا ہے۔

لہذا تصور کی جو فرویت اس طرح تشلی بابت سے پیدا کی جاتی ہے

اس کو ایک وجدان (یا تمیز ہو، یا غیر تمیز) کے محسوس تجمل کے ساتھ غلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ اور جو تکلیف اور مہارت لاکھ کے نزدیک ”مجھ و تصور“ کی ”تشکیل“ کے لئے درکار ہوتی ہے، وہ اس تکلیف اور مہارت سے مختلف ہے جس کی ضرورت مدغم کو جاگ کر کرنے اور ناپائیدار کو معلوم کرنے کے لئے ہوتی ہے جس مواد کی ”تشکیل“ کی جاتی ہے، وہ بلاشبہ مثال پر مشتمل ہوتا ہے بشرطیکہ اس سے مراد یہ ہو کہ تفکر میں آخر کار مدغم کو مثالی سلسلہ سے معاملہ پڑتا ہے لیکن نتیجہ کبھی صحیح محض وجدانی مرکب نہیں ہوتا۔ تصور، جو خیال اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب کس قسم کے مرکب اجزائیں ایک مخصوص تعلق قائم ہو جاتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ جب کبھی ایک مختلف ذہنی رابطہ نظر ان کو مربوط کرنے کے لئے ہتھال کیا جائے، تو یہی وجدان مختلف تصورات کا منظوف ہیا کرے۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ نام اس رابطے کا وہ ہے، اور یہ بوقت ضرورت تصور کے ان عناصر کو دلیر شعور سے اوپر کر دیتا ہے جو مناسب حال ہوتے ہیں۔ لہذا تصور شخص کے ہم معنی نہیں، اگرچہ یہ دونوں اصطلاحات اب بھی اکثر، اور پہلے عام طور پر، ہم معنی ہی سمجھی جاتی تھیں۔ دونوں میں نہائی مواد ایک ہی ہوتا ہے لیکن مقدم الذکر میں یہ مواد محسوس صورت سے شروع ہوتا ہے اور اس صورت کو باقی رکھتا ہے، اور موخر الذکر میں اس کو عام صورت دی جاتی ہے جس کو ”قابل فہم“ کہا جاتا ہے۔

تعقل کی عام ماہیت اور اس کی نشوونما

(۵) لہذا اس قابل فہم صورت، یا ترکیب کی خصوصیت امتیازی یہ ہے،

کہہ اُتھالی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تلازم کی ترکیب سے مختلف ہے، جو ان تمام چیزوں کو ملاتی ہے، جو یکجا پائی جاتی ہیں۔ یہ ہر اس ترکیب سے بھی مختلف ہے، جو سو منوعی ترجیح سے نہیں ہوتی ہے، خواہ یہ لحاظ ابتدا اسی قدر ارادی ہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ تعقل کو تمام تر معروضی اخانات سے سروکار ہوتا ہے، منطقی ہمیشہ نفسیات سے آگے رہی ہے۔ اسی کا اثر ہے، کہ تعقل کو مقابلہ، تجربہ و اصطلاحات میں مندرجہ ذیل طریقہ سے تحول کیا جاتا ہے۔ ۱۔ ا + ب + ج + ح اور ا + ب + ج + ح میں کا مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے فرق ح اور ح میں نظر انداز کر دئے جاتے ہیں، اور ایک صنفی تصور (ا + ب + ج + ح) وضع کر لیا جاتا ہے، جو دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ ۲۔ ح + ج اور ا + ب + ح پر بھی عمل کرنے سے ایک علی صنفی تصور (ا + ب + ح) حاصل ہوتا ہے، وہ جس سے غلے ہوا۔ لیکن ہمارا تسلسلہ یعنی اجزاء کے خیالات کا تسلسلہ نہیں ہوتا اور وہ یعنی اجزاء تو اس میں کسی بھی نہیں ہوتے، جو اس عقیدہ سے مدلول ہوتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری دوزمرہ زندگی عجائب خانہ کے اس جہر ای کی زندگی کے حشہ نہیں ہو جانے گی، جو ہر دم نئے نئے نمونے وصول کرتا ہے، اس وقت تک ہماری اعلیٰ ذہنی غلیت عجائب خانے کے اس متہم کی ذہنی غلیت کے مشابہ نہ ہوگی، جو ان نمونوں کو مختلف خانہ اور الماریوں میں یکسر کر رہا ہے۔ جس چیز کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ باہم متعلق اشیاء کی ایک کائنات ہوتی ہے۔ یہ انیا تغیرات کثیرہ کے مراکز ہوتی ہیں۔ یہ ہم پر اثر کرتی ہیں، اور بظاہر ایک دوسری کے اثر کو قبول کرتی ہیں۔ یہ ہمارے فعل کی تطبیق فرمان ہوتی ہیں، اور ان میں ایک مسلسل تعامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ادراک کی تحلیل میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے، فرد نے بھی مختلف خوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، کہ ان خواص کو الگ الگ کیا جاسکے۔ یہ ایک کل ہوتی ہے، جو ایسے اجزاء سے مرکب ہوتی ہے، جن میں مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔

تعقل کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس کے اس ارتقا کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

جو عملی ضروریات کے زیر اثر اس میں ہوتا ہے، نہ کہ منطقی نصب العینوں کی طرف
 کہ یہ کیا ہونا چاہئے۔ قصدمی غفلت کی اور صورتوں کی طرح تفکر بھی کسی غایت
 اور خاص کر کفایت شعاری کی غایت، کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا ہے حقیقی اشیاء
 کی دست و رزمی کے مقابلے میں تصورات و خیالات کی دست و رزمی اکثر
 آسان تر اور ہمیشہ سریع تر ہوتی ہے۔ عوام کے لئے سوچ بچار کرنے والا شخص
 وہ ہے جو اپنے پاؤں کو بچانے کے لئے اپنا سر استعمال کرتا ہے۔ زندگی کے
 ہر عمل، زبان و ادارات کے نشو و بروز، سائنٹفک توجیہ و تشریح، یہاں تک
 کہ فلسفیانہ آراء و تفکر غرض ہر جگہ ایک معلومہ غایت یا نتیجہ کے وسائل میں مادی
 و بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ یا ہم اپنی موجودہ تحقیق کے تعلق سے یہ بھی کہہ سکتے
 ہیں کہ ایک نئی طرح کے وسائل سے بہتر نتائج کے حصول میں مادی اور
 بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ قدیم ترین مشینیں سب سے زیادہ ان
 گھڑ اور بے منظم ہوتی ہیں اور قدیم ترین کمالات و تفکرات سب سے زیادہ
 خیالی اور ششمنی ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ تقلید اختراع کے سامنے، اور اس کے
 بعد، لہذا اس کی وجہ سے، کا طبیعی معاملہ باقاعدہ استفادہ کے سامنے
 سرانماز ہوتا ہے۔ اس طرح جو چیز کہ ضروری اور موثر ہوتی ہے وہ تو
 متحقق ہو جاتی ہے، اور جو اتفاقی اور جامد ہوتی ہے، وہ تھوڑے اور نظر انداز
 کر دی جاتی ہے۔ اس طرح انسان عالم حقیقی کی پیچیدگیوں کو کھولنے کے لئے
 ذہنی کجی بناتے میں ترقی کرتا ہے بلکہ یہ کجی اب بھی اس عالم کا مشی
 رہتی ہے جس کو وہ اس کجی کے ذریعے سے اپنے قابو میں لاتا ہے، اور
 جس کی وہ اس سے توجیہ کرتا ہے۔

جس عمل سے یہ "بصیرت" ماہل ہوتی ہے اس کو تجربہ محض اور طازم
 کا نتیجہ کہنا (جیسا کہ دین قریشی کہتا ہے) ہینگل کے الفاظ میں "بلا روح غلطی"

کے نام کا سختی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر توجہ لا پر جمی ہوگی، تو یہ ہی
 احوال ہٹ جاتی جاتے، اور توجہ پر بھی قدرست کچھ تکلیف اور مہارت
 چاہتی ہے۔ لیکن اس کی اصلی اور جوہری خصوصیت کو تفکر کے اس
 غیر متغیر لزمہ میں دیکھنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ سکول کے بچے کا یہ کہنا کہ تسمانی
 پتھر کے ایک سخت ٹکڑے پر سے باریک باریک ورق اتارنا ہے۔ ضروری
 بات تو یہ دریافت کرنا ہے کہ کون سے اجتماعات روشنی امداد اور بار آور
 ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ تفکر کا اعتدال مسلمانہ فروق سے توجہ کو اس
 طریق سے ہٹا لینے سے نہیں ہوتا، جس کو منطقی بیان کرتے ہیں تسمیم کا وقتی
 عمل کم از کم بڑی حد تک، اس سے بہت زیادہ بسیط ہوتا ہے۔ ایک ہی
 نام بہت سی اشیاء، یا بہت سے حادثات کے لئے صرف اس وجہ سے
 استعمال ہوتا ہے کہ ان کی صرف نمایاں خصوصیت کا ادراک کیا جاتا ہے۔
 ان کے فروق شعوری طور پر اور کوشش سے، نظر انداز نہیں کئے جاتے، بلکہ
 جب ان (اشیاء یا حادثات) کی طرف توجہ کی جاتی ہے، تو اکثر ان (فروق)
 کا مشاہدہ ہی نہیں ہو سکتا۔ نام تجربہ کار شخص کے لئے جھلک از پسینہ فی الواقع
 سونا ہوتی ہے۔ اس طرح ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اجناس انواع سے
 قبل شناخت کی جاتی ہے، اور انواع فروق کے اضافہ سے حاصل ہوتی ہیں،
 نہ اجناس ان فروق کو گھٹانے سے۔ یہ تدریجی تفرق کے اس قانون کی خلاف
 ہے جس کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس قسم کے مبہم
 اور غیر متعین تصورات شروع میں منطقی حیثیت سے سلی نہیں ہوتے۔ یہ سلی
 اس وقت تک نہیں بنتے جب تک کہ بعض مشترک عناصر شعوری طور پر ان
 اشیاء و مواقع میں شامل نہیں سمجھے جاتے، جن پر یہ تصورات دلالت کرتے ہیں
 اگرچہ اور حیثیتوں سے یہ اشیاء و مواقع کیفیاً مختلف اور تعداداً متمیز ہوتے ہیں۔

لہذا کہا جاسکتا ہے کہ تفکر واقعہ اس عمومیت بالقوۃ کی تحلیل سے شروع ہوتا ہے، جو ایک عینی مثال اور ایک نام کے لازم کا نتیجہ ہوتی ہے۔

فکر بحیثیت تحلیلی ہونے کے

(۴) لہذا عمل تفکر نفسیاتی نقطہ نظر سے مکمل طور پر اس طرح بیان کیا جائے گا، کہ (۱) تحلیل اور (۲) باز ترکیب ہے اس مواد کی، جو منطقی سلسلوں کی بدولت پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ یہ باز ترکیب اس مواد کو اعلیٰ صنف کا ایک نیا شکل بنا دیتی ہے جس میں یہ شکل اور اس کے اجزاء دونوں تصورات ہوتے ہیں، منطق فکر کو پہلے تو تصورات کے مارج میں تحلیل کرتی ہے پھر ان قضایا میں جو ان تصورات کو منطقی رابطہ کے ذریعہ ملاتے ہیں اور آخر میں قیاسات میں جو ان قضایا کو حد اوسط کے ذریعہ مربوط کرتے ہیں۔ یہ تمام تحلیل فکر پر بحیثیت مکمل حاصل کئے (نور و فکر کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ غور و فکر منطقی اغراض کے لئے ہوتا ہے اور اس میں وہ تمام باتیں فرض کر لی جاتی ہیں جن کی نفسیات کو توجیہ کرنا ہے۔ چنانچہ تحلیل تصورات بالتمییز (یا تجرید) اور بالتعمین (یا اجمال) کا منطقی نظریہ یعنی یہ کہ تصورات کی تشکیل تفسیری نشانات کے رفع کرنے یا ان کے اضافہ کرنے سے ہوتی ہے، بعینہ اس چیز کو فرض کرتا ہے جس کی تحلیل ہونے والی ہے، کیونکہ یہ نشانات، یا صفات، بذات خود تصورات ہیں۔ اس کے علاوہ فعل خواہ تمییزی ہو یا تعمینی ہر صورت میں حکم لگانے کا فعل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس صورت میں کہ منطق عمل تصور کو بیان کرتی ہے اس میں وہ تصدیق کو فرض کر لیتی ہے اور اسی طرح یہ تصدیق سے بیان میں تصورات کو فرض کرتی ہے لیکن

۱۔ اس حد تک تو فکر کا مواد ہمیشہ کلی، یعنی درکات کے معانی زمانی اور دیگر متحدہ ہی نشانات سے آزاد ہوتا ہے (صنف)

اس میں کوئی قباحیت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منطق فکر کی حقیقی تخلیق کو معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتی۔ یہ تو آئندہ تفکر کے لئے ایک نصب العین مقرر کرتی ہے۔

نقیاتی نقطہ نظر سے تصدیق مقدم ہوتی ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ترقی پذیر ذہن جب کسی موجودہ احضار میں کوئی ایسی عجیب و غریب خصوصیت پاتا ہے جس کی وجہ سے اس کی شناخت نہیں ہو سکتی، تو وہ محض ادراک کے درجہ سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ کسان اپنے کھیتوں میں چڑیوں کو ڈرانے کے لئے جو کالی ہانڈی لگاتے ہیں، وہ دوسرے آدمی معلوم ہوتی ہے، لیکن ہم اس کو آدمی نہیں سمجھتے، کیونکہ اگرچہ اس کا تمام حلیہ آدمی کا سا ہوتا ہے، لیکن یہ حرکت نہیں کرتی۔ اسی طرح ہرن کا شکاری جب ہاتھوں کے بل، چو پاویں کی طرح، چلتا ہے، تو ہم اس کو شناخت نہیں کرتے، محض اس وجہ سے کہ وہ چو پاویں کی طرح چل رہا ہے۔ اس طرح ہمارے خیالات کی روایتی میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، اور ہم اس چیز کا نام نہیں رکھ سکتے۔ خیالات کا نتائج یہی ہے کہ یہ چیز چوپایہ ہے، یا دوپایہ، ہماری اس قابلیت میں مانع آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے حالات میں شناخت ایک تصدیق ہوتی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم وہ تصدیقات ہیں، جو اس کے ساتھ یا اس میں شامل ہوتی ہیں، اور جو اس نئے واقعہ کو کسی ایک متخالف خیال کے ساتھ ملا دیتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جنسی تشابہات اگرچہ مرکب و ملتصق ہوتی ہیں، لیکن جب یہ اس قسم کی تصدیقات میں پہلے پھل داخل ہوتی ہیں، تو ان کی ترکیب کا ارتقاء صریحاً مشاہدہ میں نہیں آتا۔ رہ گئے ان تصدیقات کے موضوعات سو وہ تو محل کا نقطہ آغاز ہوتے ہیں، اور بس، مثلاً یہ نیکی ہے،

۱۵۔ میرا اشارہ قدیم منطق کی طرف ہے، کیونکہ آج کل منطق سیار دی گئی، بلکہ یا ضیائی علم سمجھا جاتا ہے (صحف)
۱۶۔ اسی وجہ سے اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ زبان کا آغاز اس طرح ہوتا ہے، کہ ایک ہی آواز پورے کے پورے موضوعات کو ظاہر کرتی ہے (صحف)

”حرکت نہیں کرتا“ و فیسردہ اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ اس طرح کی غیر مشخص تصدیقات قدیم ترین ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تصدیقات بحث طلب ہیں بعض اوقات تو یہ صرف نحواً غیر مشخص ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ فاعل خود متعین ہوتا ہے اور متعین طور پر فکرمیں موجود ہوتا ہے۔ اس کی بجائے یہ ”کا استعمال صرف اختصار کی خاطر ہوتا ہے؛ یا فاعل پر اور زیادہ زور دینے کے لئے، مثلاً“ یہ ختم ہو گیا“ میں، جب ایک تکمیل ختم ہوتا ہے۔ لیکن ماہرین لسانیات کے پیش نظر اس طرح کی غیر مشخص تصدیقات نہیں حقیقی غیر مشخص تصدیقات میں جو ماہرین لسانیات کے پیش نظر ہوتی ہیں کوئی متعین موضوع نہیں ہوتا۔ لوٹنرے کا قول ہے کہ ”مجھے اس میں شبہ نہیں، اگر کسی سے دریافت کیا جائے کہ “It rains” کا کیا مفہوم ہے، تو جواب یگانا “The rain rains“ اگر وہ اس طرح کے بہت سے جملے یکے بعد دیگرے بولتا ہے، تو وہ عمداً یہ نہیں کہتا، کہ ان تمام صورتوں میں ”It“ کتنی ایک ہی ہیں۔ لیکن اگر وہ اپنے آپ کو صحیح طور پر سمجھا ہے، تو وہ یہی جواب دینگا، نہ کہ مقدم الذکر واقعہ ہے، نہ کہ یہ ”It“ ایک مشترک موضوع سمجھا جاتا ہے۔ یہاں حقیقت کے محیط شکل فکری کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو کبھی ایک صورت اختیار کرتی ہے، اور کبھی دوسری۔ ”سنگورڈ“ اس تاویل کو بہت زیادہ مصنوعی“ کہتا ہے، اگرچہ آخر میں یہ چکا کر یہ خود اس کی اپنی تاویل سے بہت مختلف نہیں رہتی۔ بہر کیف اس کو تخلیقاً صحیح سمجھنے کے لئے ہمارے پاس کافی وجوہ ہیں۔ غیر متعین ”It“ ہمارا احضاری سلسلہ ہے، اور نغیات و علمیات کی بہت بڑی مقدار اس کے گرد بادلوں کی طرح جمع ہو جاتی ہے، مگر جب بالطبیعت اس طرح جمع نہیں ہوتی، نفسیاتی نقطہ نظر سے مذکورہ بالا غیر مشخص تصدیقات میں ایک ہی قسم کا عدم متعین ہوتا ہے۔ یہ تجربہ کے ترقی پذیر تفرق میں اگلے

درجات ہیں، اور ہمارا یہ فرض غیر مستعمل نہ ہو گا کہ اس کے ذریعہ سے ہمارے
 جسے تشاات کی جزئی تحلیل ہو جاتی ہے، اور یہ ایک حد تک منطقی تصورات
 کے تعین اور استقلال کو پامتی ہیں۔ لیکن یہ تحلیل شاید ہی مکمل ہوتی ہے۔ بالعموم ایک طرح کی بہم اور
 ڈانواڈول بحث رہ رہی جاتی ہے نفسیاتی تصور بہت سے مختلف مقامات پر
 ان تصورات میں طویل کر جاتا ہے جو اس کے نسبتی ہوتے ہیں۔ دوسرے
 الفاظ میں پس پر وہ مثلی یافت کا تسلسل اب بھی کار فرما ہوتا ہے۔ صرف منطقی کا
 نصب القینی تصور ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ہمارے اس
 بیان کو محتاج ثبوت سمجھتا ہے تو اس کی تائید میں شہادتوں کی کمی نہیں، اور اگر
 ہم تفکر کے نقوش پا کو دوبارہ دریافت کر سکتے، تو یہ شہادت اور بھی زیادہ
 ہو گئی۔ لیکن اب اس وقت بھی بچے اور غیر تربیت یافتہ اشخاص ان اشیاء
 کی واقفیت کی بناء پر جو ایک حد سے تعبیر ہوتی ہے، اس حد کے
 معنوں کے متعلق قیاسات دوڑاتے ہیں۔ وہ کبھی اس کے بہت زیادہ محدود
 معنی لیتے ہیں، اور کبھی بہت زیادہ وسیع، لیکن صحیح طور پر وہ اس کی تعریف نہیں
 کر سکتے۔ پھر جب یہ معنی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں، تو ایک وقت میں تو
 اس کا ایک حصہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور دوسرے وقت میں دوسرے
 اکثر غیر محتاط، مفکرین کے انتشارات ذہنیہ اور تضادات بیانہ اسی واقعے
 کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک کہ روزمرہ زندگی
 کے معاملات کامیابی کے ساتھ سرانجام پاتے رہتے ہیں، اس وقت تک
 اس صحت تمیز سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، جس سے ہم کثیر النوع اور
 بڑی بڑی غلطیوں سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں۔ سطح تمدن پر پہنچ جانے کے
 بعد ہی غلط خیالات کی حلیت کی کوشش صحیح تر اور متعین تر خیالات کی طرف
 موڑی ہوتی ہے۔ ہر جگہ کی طرح تفکر میں بھی تنازع لپٹتا اور بقا لیتی کا

اصول حکمراں ہے ۔ عمل تفکر کا دوسرا پہلو یعنی عقلی اور متمیز مواد کی نئی صورتوں میں ترکیب تفصیل کا محتاج ہے اور اس کو ایک نئے باب کے لئے مخصوص کرنا ہی مناسب ہو گا ۔

ضمیمہ

اُوراک : عقلی نظامات

(۱) اب یہاں ایک ایسی اصطلاح پر غور کرنا مناسب ہو گا، جو اکثر ماہرین نفسیات کے ہاں اس سپیز کی بحث میں بہت اہمیت رکھتی ہے جس کو ہم نے نقل کیا ہے یعنی ماہرین تو اس کو اولاً ایک موضوعی یا متعلقہ شعور ذاتِ عمل سمجھتے ہیں، لیکن بعض اور ماہرین کے نزدیک یہ محض ایک معروضی یا متعلقہ عمل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس میں دونوں شامل ہوتے ہیں۔ ایک عمل تو طبع ہے اور دوسرا عمل اس کا معلول۔ اُوراک کی اصطلاح جس پر ہم اب غور کرنے والے ہیں، لا کینٹون نے متعارف کرائی، لیکن اس طرح کہ اس کی کوئی واضح تعریف نہ کی۔ تاہم معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس نے اس کو مذکورہ بالا معنوں میں سے پہلے معنوں میں استعمال کیا، اور اس سے شعور ذات اور وہ ”افعال منعکس“ مراد لئے، جو شعور ذات سے ملول ہوتے ہیں جس کا فائدہ نے بھی اس کو قبول کیا۔ اس کے نزدیک اُوراک وہ شعور ذات ہے جو میرے تمام تجربات و حیثیت میرے تجربات ہونے کے پر متصرف ہے۔ بالخصوص یہ وہ خود فعلیت ہے جو فہم کو جس سے متمیز کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ نفس فہم ہے۔ لیکن اس فعلیت کا معروضی معلول کیا ہے؟ اس سوال پر لا کینٹون

توجہ نہ کی۔ کمانٹ نے بھی یہی کہنے پر تخاصم کی کہ یہ ہمیشہ کسی نہ کسی صورت کی ترکیب ہوتا ہے، اور یہ ترکیب بالآخر ذات شاعر کی "ما فوقی و طہت" پر مبنی ہوتی ہے۔ یہاں تک تو ضروری نہ تھا کہ ادراک کو ایک خاص اصطلاح بنایا جائے، اور اگر ہر بارڈل نہ ہوتا، تو نفسیاتی اصطلاحات میں شاید کبھی بھی جگہ نہ پاتا۔ یہی پہلا شخص تھا جس نے سوال کیا کہ ادراک کو ان حضرات سے کیا علاقہ ہے جن میں یہ شریک ہوتا ہے۔

لاہنٹنزی عقیدہ کو نقطہ آغاز بنایا کہ ہر بارڈل نے ذات کے دو پہلوؤں میں تمیز کی، ایک تو وہ جو ذہنی شعور ہوتی ہے، اور دوسری وہ جس کا احضار ہوتا ہے۔ اس سے قبل کمانٹ بھی یہ تفریق کر چکا تھا۔ یہی احضاری ذات ہی وہ چیز ہے جو تفکر، حس، باطنی، یا ادراک میں دیگر احضارات سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تعلق ایک ایسے عمل کا نہ تو واحد نتیجہ ہے، نہ قدیم ترین جو ہر انسان کے تعالیٰ احضارات کے اور کچھ نہیں۔ اس طرح ہم مذکورہ بالا یکطرفہ انتہاؤں میں سے ایک پر پہنچ جاتے ہیں، اور یہاں پہنچ کر اور اس اپنے منوں کو بالکل بدل دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ تعالیٰ کیا ہے جس کی طرف ہر بارڈل کی اصطلاح ادراک، اشارہ کرتی ہے؟ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو ذرا پیچھے ہٹنا پڑتا ہے۔ ہر بارڈل کا خیال صحیح تھا کہ تجربی نفسیات شروع شروع میں بالضرورت تکلیلی ہوتی ہے، لیکن بہت جلد سب سے زیادہ اس کی تکلیلی کو اس نے تجربہ سے غریب، بلکہ ابدی لطبیعیات سے متعلق سمجھا۔ ہماری مراد اس تکلیلی سے ہے جس سے کہ موضوع و معروض (مقام منوں میں) کی ثنویت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا اس نے تجربی نفسیات کے کام کو صرف تعالیٰ احضارات اور اس تعالیٰ سے پیدا ہونے والے نتائج تک محدود رکھا۔ اس کا قول تھا کہ "روح میں صرف احضارات ہوتے ہیں ان ہی سے تمام وہ چیزیں بنائی جاتی ہیں"۔ مختصر یہ کہ ہر بارڈل کے لئے

نفسیات ایک تصویر ہے، یا احضاریت تھی۔ نفسی حرکات و سکونیات کا نظریہ تھی، جس کا اطلاق تجربہ پر ہوا، نہ یہ کہ یہ تجربہ سے نتیجہ کیا گیا۔ جو طلبی فعلیت عام طور پر تجربہ کر کے والی ذات کی طرف منسوب کی جاتی تھی اس کا ہر یاد دہانے احضارات میں منتقل کیا۔ یہ احضارات اپنے آپ کو زیادہ بڑے اور زیادہ ٹھوس شکل کی صورت میں منضبط، مرتب اور داخل کرنے کی طرفائل ہوتے ہیں، اور پھر یہ بڑے کل اسی عمل کو دہراتے ہیں۔ یہ ہر بارٹی اوراک ہے، کہ لائبنٹزی اوراک جس کی علت نہیں، بلکہ معلول ہے۔ نوع انسانی کی ”فطری حالت“ سے تمدن سوسائٹی کی طرف تدریجی ترقی یہ اس تمام کے مائل ایک چیز ہوتی ہے۔ ہر یاد دہانے کے لئے ان دونوں کی مماثلت اس قدر زیادہ تھی، کہ یس سے زائد صفحات اس کی مثالوں کے نذر کر دیتے ہیں لیکن ضروری بات میں آکر یہ مماثلت باقی نہیں رہتی، ہم اکیلے اور تنہا احضارات پر بحث نہیں کر سکتے، اور اگر کر بھی کر سکتے، تب بھی ہم ان کو موضوعات یا موضوعات نہیں سمجھ سکتے بلکہ تاہم ہر یاد دہانے کے نزدیک نئے احضارات، یا سلاسل احضارات، یا ان کے کلی مجموعات، شروع شروع میں کسی قدیم احضار، سلسلہ احضار، یا مجموعہ احضار کے لئے مواد کا کام دیتے ہیں، اور اس قدیم احضار کا وظیفہ یہ ہے کہ ان نئے احضارات، سلاسل احضارات، یا کلی مجموعات احضارات کی حالات کے مطابق تالیف کرے، اور ان میں تنظیم یا انتظام کرے۔

۱۔ Ideology

۱۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ پال ہان (Paulhan) نے اپنی ایک کتاب میں ایسٹیل کی بنا پر ”اور تنظیم تلازم“ (Systematic Association) کے نام سے ایک نظریہ قائم کیا ہے جو ہر یاد دہانے کے عقیدہ اوراک سے بہت شبہت رکھتا ہے (مصف)۔
 ۲۔ اس پر ایک اہم تنقید کے لئے دیکھو لوٹس کی کتاب ”مابعد طبیعیات“ بند ۲، ۳۔
 ۳۔ اوراک کی آخری اور اعلیٰ ترین صورت میں جس پسند کو ہر یاد دہانے مجموعات کہتا ہے اس کو فی الحقیقت خطرات کہنا پڑے تھا کیونکہ وہ تسلیم کرنا چاہئے کہ یہ کم و بیش نظم ہوتے ہیں۔ پروفیسر سٹامٹ نے ان کو نظامات ہی کہا ہے (مصف)۔

اس عمل کے آخری صورت کے متعلق پیچھے کہیں کہا گیا ہے کہ اس میں مزید تکمیل ہوتی ہے۔ یہ تشلی سلسلہ کی ایک طرح نئی "تبدیل ہیئت" ہے۔ اس میں وہ دلچسپ ترین اور اہم ترین واقعات بھی شامل ہوتے ہیں جن پر ہر بار فی نظرہ حاوی ہے، اور وہ بھی، جن کے لئے ایک اصطلاحی نام کی بہت ضرورت ہے۔ ہماری ایک عادت ہو گئی ہے کہ ہم ادراک اور تصور کے ناموں کو ان اعمال کے لئے استعمال کرتے ہیں جن سے درکات و تصورات پیدا ہوتے ہیں لیکن اسی مناسبت سے "عقول" کی اصطلاح استعمال نہیں کی جا سکتی۔

ہر بارڈل نے غالباً Appercepts کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ بظاہر بہت دلکش اصطلاح ہے، خصوصاً اس وجہ سے کہ اس طرح چار نفسیاتی A's یعنی (۱) Attention (توجہ) (۲) Assimilation (مشاطلت) (۳) Association (تلازم) - اور (۴) Apperception (ادراک) پر سے ہو جاتے ہیں، لیکن یہاں ہر بارڈل کا یہ عقیدہ مانع آتا ہے، کہ وقوف کی جو تدریجی ترقی آخری تین کے لئے مخصوص ہوتی ہے، اس کی توجہ توجہ کے بغیر ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے نزدیک ادراک باقی تمام اعمال کو شامل ہے۔ یہ دراصل ایک کم و بیش پیچیدہ مشاکلت ہے، جو اب انی امتانات سے کم و بیش متغیر ہو جاتا ہے، اسی سے یہ تمام عقیدہ عینا نکال ہو جاتا ہے۔ جس حد تک اس کا ادراک خود مختار بننے کا دعویدار ہے، اسی حد تک یہ "میکانکی" ہے، یعنی یہ ایک پہلے سے مقرر ہوئی تشلی بنا پر مبنی ہے۔ اس لحاظ سے "تغقل" کا ہم معنی نہیں۔ اگر یہ ایک ایسا عمل ہے جس کو موضوعی تحریر ایک اور ضبط کی ضرورت ہوتی ہے، تو میکانکی تعامل احضارات سے اس کی توجہ نہیں ہو سکتی۔

بعض اہرین اب بھی ادراک کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ موضوعی پہلو پر بہت زور دیتے ہیں، اور اس سے توجہ کا وہ فنی جماؤ مراد لیتے ہیں جس سے مرکز شعور بننا ہے، اور جس کی وجہ سے شعاعیں علم حاصل ہوتا ہے، لیکن ہر سرین ان اجتماعات تصورات کو بھی ادراک کہتے ہیں، جو تلازم کو

فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ لوگ لائسنسنگ اور ہربارٹی اور اکات کو باوجود ان کے فرق کئے ملانے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن توجہ تفکر کے علاوہ اور مقاصد مثلاً تذکرہ ہمارے فعل کے صدور، وغیرہ کے لئے بھی جہائی جاسکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تفکر کی تعریف ہم اس چیز سے نہیں کر سکتے جو اس کی محض ایک لازمی شرط ہے، نہ کہ واحد لازمی شرط۔ بعینہ کسی صورتاً و خیالات کے تعال و اجتماع کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ تفکر یہ س شامل ہوتے ہیں، لیکن یہ تفکر نہیں ہوتے، فکر کی واحد لازمی شرط، یعنی ایک مشکل حل کرنے کے لئے خیالات و تصورات کا انتخابی ربطاً ضابطہ نظر انداز کی جا رہی ہے۔

ہم اس چیز کے لئے ایک اصطلاحی نام کی ضرورت محسوس کر چکے ہیں، جس کو ہربارٹی اور آگنی نظام کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے ان کی اصطلاح کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے، لہذا اب ہم کو کسی بہتر اصطلاح کی تلاش کرنی چاہئے۔ یہاں ”عقلی نظام“ کی اصطلاح خود ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ اصطلاح ان نظامات کی اس انیاں نفسیاتی خصوصیت کو نظر انداز نہیں کرتی، کہ یہ سب کے سب معنوں یا تضمن کے حسب حال باتوں کے موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ نتیجہ ان منفرد اراکین کو مجتمع اور باہم چسپاں کرتا ہے، جن کو پہلے دریافت کرنا پڑتا ہے۔ یہ نتیجہ منظم ہوتا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ ایک نظام کے ساتھ ہمارے دلچسپی، اور اس نظام کی تلاش سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن حریبا دلف کے نزدیک یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جو احضارات متعلقہ کے تعال سے لامحالہ مل جاتا ہے۔ اور اس کے جدید ناہین کے نزدیک یہ نتیجہ صرف اس وقت نکلتا ہے جب توجہ خاص طور پر اس کے میدان کے ایک حصہ تک محدود کی جاتی ہے۔ لیکن ان کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا کہ ان کا

۱۔ دائرہ یہ ہے کہ جب وہ دفٹ اپنے اوزار کی بنیاد سے کام لے کر لے گا تو اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اپنے اصلی تصور اور اکات سے متعلق ایک ایسے تعلق پیدا کرنے والے طریقہ سے کہ جو جنات خود علاوہ اور غریب دولت کرتا ہے اس کا اصلی تصور اور اکات، ایک مضار کے مرکز توجہ میں غل کے ہم نوا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس کی

مطلب یہ ہے کہ جب یہ نظامات پہلے بن چکے ہیں اور خصوصاً جب یہ مناسب و سوزوں اصطلاح اور نسبتیں سے اچھی طرح منظم و مجتمع ہوتے ہیں، تو یہ مجموعات تصورات بن کر، دیگر تصورات کی طرح تلازم و امتناع کی کارفرائی کو قبول کر سکتے ہیں۔ ہر بار بنی جانات کی اکثر تفصیل اسی کے تحت آجاتی ہیں۔ ان تفصیل نے تسلیم پر تعلیمات کے اطلاق میں خصوصیت کے ساتھ روکی ہے اور ہر بار بنی مدت تک اس خصوص میں ممتاز رہے ہیں، لیکن اصولاً اس میں کوئی نئی چیز نہیں۔ جو اعمال کہ پہلے اصطفا ف شخصیت، توجیہ، کہلاتے تھے، اب اس میں شامل ہو جاتے ہیں مثلاً اس وقت جب ہم سوال کریں کہ ”کیا ہے؟“ یا ”کیا یہ یہ ہے؟“ جدید قدیم کے ساتھ منضبط ہو جاتا ہے اور اس کی توضیح کرتا ہے۔

اس طرح یہ عقلی نظامات اگر ایک دفعہ قائم ہو کر مانوس ہو جائیں، تو پھر ان کے مثلی استعمال میں اصولاً کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اب بھی ان کا مجموعہ اور ترکیب ان کے باہمی تعلقات کو ہی متاثر کرتے ہیں، کہ تجربہ کی ترقی پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے جس قدر بڑا یہ مجموعہ اور جس قدر بہتر ان نظامات کا واحد کل کی صورت میں، ترک و انتظام ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ ان میں سے ہر ایک، ایک طرح تفرقی ”تجاذب“ سے، ہر اس نئے تجربہ کو اپنے تصرف میں لیتا ہے، جو اس کے مناسب حال ہوتا ہے، اور ہر اس تجربہ کو روک دیتا ہے، جو اس کے لئے موزوں نہیں ہوتا جس قدر زیادہ تفاوت ان مجموعی گھسپیوں میں ہوتا ہے، جن کے وجہ سے یہ باقی رہتے ہیں، اسی قدر بید اور منفصل اس طرح کے دو نظامات ہونے کی طرف مال ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصویر ہی ”مجموعہ انجوم“ کے اس منطقہ میں جس قدر آئے ہم دیکھتے جاتے ہیں، اتنا ہی پیچھے ہم محض شکل کے تسلسل اور عدم ثبات کو چھوڑنے جاتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بناء پر تفکر اور محض تلازم میں تیسری کی باگینی ہے (مصنف)

ڈیکارٹ نے روح کو اس کڑی سے تشبیہ دی ہے، جو اپنے جالے کے درمیان میں بیٹھی ہے۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں، کہ انسان اپنے عالم صغریٰ کی تعمیر کرتا ہے، جو گویا بہت سی حویلیوں کا ایک مکان ہے، اور ان حویلیوں میں سے ہر ایک حویلی ایک "کائنات مباحثہ" ہے، جن میں سے کسی ایک میں، یہ انسان اپنی دیکھ بھال یا اپنے حالات، کے مطابق، داخل ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ ان میں ہر ایک میں ایک ہی چیز موجود ہو، لیکن اس کے پہلو اور اس کی اہمیت ایک نہ ہوگی۔ ایک میں تو ان کی وجہ سے بہت سی یادداشتوں اور مثالوں کا احیا ہوسکتا ہے، اور دوسرے میں یہ یادداشتیں یا مثالوں صفر ہوسکتی ہیں، یا بالکل نئی۔ یہاں ان کو خوش آمدید کہی جاسکتی ہے اور انہیں باقی رکھا جاسکتا ہے، اور وہاں ان کو دفعہ اور نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک شخص کی عقلی کائنات کی تعمیر موضوعی انتخاب سے ہوتی ہے، اور یہی موضوعی انتخاب عقلی بافت، حافظی سلسلہ، احساسی تفرقات، کو بھی معین کرتا ہے۔ یہ سب کے سب اس ابتدائی احضاری سلسلہ سے یکے بعد دیگرے متفرق ہوتے ہیں، جو ہمارے خیال میں تجربے کے شروع ہونے کے وقت نفسیاتی مجموعے کے سامنے ہوتا ہے۔

باب سیم

ترکیب کی صورتیں

نفیات میں منطق صوری کے خلاف تعصب

(۱) اگر ہم کو اس سے اتفاق ہے، کہ صرف اعمال تصدیق جو مرکب احضارات کو عناصر میں تبدیل کر کے تھیل کرتے ہیں، کی وجہ سے تصورات پہلے پہل پیدا ہوتے ہیں، تب بھی زیادہ احتیاط کے ساتھ یہ تحقیق کرنا ضروری ہے، کہ یہ عناصر کیا ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو منطقی ان کو حروف سے تشبیہ دیتے ہیں، اور دوسری طرف ماہرین نفیات، سونے، یا موم، کے متعدد محسوس خاص، یعنی ان کا رنگ، وزن، ساخت، وغیرہ کو ان عناصر کی مثالوں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس طرح منطق صوری اور احساسی نفسیات اندھوں کے اندھے تائیدین رہے ہیں۔ زبان نے فکر کی اس درجہ پہنچنے میں مدد کی ہے جس پر نفس فکر پر فکر شروع ہو سکتا ہے۔ یہی زبان اب اس کی جامع اور مانع تحلیل میں حائل ہو رہی ہے۔ بچے اور غیر متعلم اشخاص تو صرف ”سرخ“ اور ”گرم“ کا ذکر کرتے ہیں، لیکن ”تم“ ”سرخ“ اور ”گرم“ کا نام لیتے ہیں۔ بچے کہتے ہیں، کہ ”ابا بیل اس وقت نکلتی ہے جب

دن لمبے ہوتے ہیں، اور چہا اس وقت نظر آتا ہے، جب دن چھوٹے ہوتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ: "اباہل موسم بہار میں، اور چہا موسم سرما میں، نقل مقام کرتے ہیں۔" یہ کہنے کے بجائے کہ، "دھوپ نکلتی ہے تو دھرتی اگستے ہیں، ہم کہتے ہیں، کہ، "دھوپ سنہری کے اگنے کی علامت ہے۔" مختصر یہ کہ ہم میں ہر تصور کو کوئی تصویر میں تبدیل کرنے کا میلان ہوتا ہے۔ اس کی وجہ دریافت کرنی مشکل نہیں۔ ہمارے تفکر کا نقطہ آغاز شے مدرک ہو، یا ایک صفت، ایک فعل یا تھمیل فعل، یہ ایک معنی مکانی یا زمانی اضافت ہو، یا اس لحاظ یا کسی اور حیثیت سے ان کی مشابہت، یا ان کا اختلاف، ہر صورت میں، یہ فکر کی مرکزی شے ہونے کی وجہ سے، ایک وحدت بن جاتا ہے، اور ہر اس چیز کا اس کے متعلق اثبات کیا جاسکتا ہے، جو اس حد تک اس کی خاصیت یا صفت سمجھی جاسکتی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہر مکمل تصور کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ یہ ایک ثابت و مستقل اور خود مختار کل ہوا کرتا ہے، جو گویا مانع خیالات کے قلماء کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ فکر کے قدیم ترین معروضات (منکورات) اور قدیم ترین تصورات بطبع ان اشیاء کے ہونگے، جو ہمارے ارد گرد رہتی اور حرکت کرتی ہیں۔ اسی سے نہ صرف اشیاء کو اشخاص بنانے، بلکہ اشیاء کے ہر اس عنصر اور تعلق کو حقیقت میں تبدیل کرنے کا طبعی میلان پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم میسر کر سکتے ہیں، اور زبان میں ناموں کے ذریعہ اس میلان کی فرید تقویت کا باعث ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم میں مجرد تصورات کو مقرون بنانے کا میلان ہوتا ہے۔ جب تفکر اس درجے پر پہنچ جاتا ہے، تو منطق شروع ہوتی ہے تاہم معمولی نام نہاد و صوری منطق جو تفکر سے نہیں بلکہ فکر (بحیثیت حاصل) کی عام ساخت سے سروکار رکھتی ہے، تصورات کے ہر اس فرق کو معلوم کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو بحیثیت حد و دو قضا، ان کے تعلق پر اثر نہیں کرتا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس منطوق کی صورت اختیار کر لیتی ہے، جو مقولات یا محمولات سے ناواقف ہے، اور جو صرف کل اور جزو کی کیفی اضافت کو مانتی ہے۔ اس طرح یہ تصورات کو ہم نوعیت بنانے میں اکتفا پر پہنچ جاتی ہے۔ اس کی حدود، از روئے اہماء، ہمیشہ صرف ہوتی ہیں، اور یہ اصناف اشیا پر دلالت کرتی ہیں۔ اس نقطہ نظر سے تصورات کا تمام تفاوت، مساوات کے اور ان کی ہر ایک اضافت، مساوات جزئی مطابقت کے ختم ہو جاتا ہے۔

بعینہ یہی صورت ایک سادہ قضیے کے منطوقی ضابطہ ۱ ہے، اور اس کی تشریف کہ یہ دو تصورات کا مقابلہ اور ان تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کا اثبات ہے، کی ہے۔ اگر ہر تصدیق کو مقابلہ کی صورت میں مختصر کرنا ممکن بھی ہوتا، تب بھی یہ اصطلاح صرف ایک صنف تصدیق کے لئے موزوں ہوتی، اور باقی تصدیقات کے لئے بالکل ناموزوں۔ لیکن جو منطق کہ زیادہ تر استنتاج سے سروکار رکھتی ہے، اور استنتاج سے اس چیز کی تصریح مراد لیتی ہے، جو اصناف کے متعلق بیانات میں متضمن ہے، وہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کر سکتی، کہ اضافات اوخالات و اخراج کو دریافت کرے، اور ان کا وجود، اگر بالضرورت نہیں، تو بدایہ مکافی لضافات کی صورت میں مستحضر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ استحضار ایک بناء مقابلہ پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس میں مقولات کے اختلافات کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس طرح تمام تصورات کی تصورات اصناف، اور تمام تصدیقات کی مقابلہ میں تحویل ووش بدوش چلتی ہے۔ اس خیال کے مطابق اگر کوئی تصور مرکب و ملتف ہے، تو یہ ایسا صرف بحیثیت صنف کے ہو سکتا ہے، اور اگر اس کا طریق ترکیب ملحوظ رکھا جاسکتا ہے، تو صرف اس طرح، کہ یہ بھی باقیوں کی طرح، اس اجتماع کا ایک عنصر سمجھا جاوے۔ مثلاً لوہا جو ہرے وغیرہ، فضیلت ایک صفت ہے وغیرہ، فاصلہ ایک تعلق ہے، قس علیٰ ہذا۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے فکر کی اس صورت میں کلی تحویل بہت دیکھ پ ہے، جو اس کی مناسبت و موافقت، اور اس کے منطوقی تسلسل کو ظاہر و باہر کر دیتی ہے۔ لیکن نام نہاد مساوات فکر کے متعلق یہ بالکل خاموش ہے

اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس مواد میں بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جو نفسیات اور تعلیمات، دونوں کے لئے مساوی طور پر اہم ہیں، اور ان ہی منطقہ صوری نگاہ سے دور رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ اگر ہم اب بھی عناصر فکر کا نام لے سکتے ہیں، تو ہم نے بھی دیکھا ہے کہ عمل فکر کی بحث میں اس اصطلاح کو اس طرح وسیع کرنا پڑتا ہے، کہ یہ صرف احاسی عناصر (جن کے متعلق خیال ہے، کہ ہم کو وصول ہوتے ہیں) بلکہ اس نام نہاد مواد کے اجتماع کے متین طریقوں پر حاوی ہو جائے ان طریقوں میں سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) وجدان کی صورتیں۔ (۲) تصور صوری زمان و مکان۔ (۳) بعض صورتیں (ریاضیاتی اور منطقی) مقولات، مثلاً وحدت، کثرت، تعدد، فرق، مشابہت، عینیت۔ (۴) حقیقی مقولات جو ہر اور صفت، علت اور معلول، غایت اور وسیلہ، اور (۵) قیمت یا قدر کے نام نہاد مقولات جن کی صحیح تعیین کا یہ موقعہ نہیں۔ یہ مختلف طریقے تجزیہ و تفسیر کے اس عمل سے حاصل نہیں ہو سکتے جس کو منطقی اور نفسیاتی بیان کرتے ہیں۔ اولاً تو یہ ایسے تصورات نہیں، جو اور تصورات کے مقابلہ میں ان معنوں میں عام تر ہوں، جن معنوں میں کہ حیوان انسان کے مقابلہ میں عام تر ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس فرق پر تکیہ کرنا پڑتا ہے، جو اس وقت نے صوری اور اخلاقی منطق میں کیا۔ موثر الذکر کی توضیح میں اس نے درجات کی تصورات کی صورت میں ترکیب (یا بقول ہمارے تنظیم) میں وظائف فہم اور اب، ج، ح، کو تحلیل اب (ا، ب، ج، ح) خواہ کچھ ہی ہوں)۔

اسی طرح کی صوری منطق کے خلاف تصوب کی وجہ سے اہرین نفسیات اور خصوصاً انگریز اہرین نفسیات نے ذہن کا مطالعہ شروع کیا۔ یہ لوگ ایک تحلیلی حکم اپنے ساتھ لائے، جس میں اسامات یا بسیط تصورات کی بحیثیت غم فکر کے بنی بنائی جگہ تو موجود تھی، لیکن ان عناصر کے اجتماعات کے فرق کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ احاسات جو کہ باطن عینی ہوتے ہیں، ہر ذات عام عموماً ناموں تک محدود ہو جاتی ہے۔ سکودرٹ نے خوب کہا ہے کہ احساسیت اور اہمیت ہر ساتھ ساتھ چلتے ہیں، اگر وہ اس کے ساتھ ہی یہی کہ دیتا کہ منطق صوری بھی اسی طرح اہمیت کی طرف مائل ہوتی ہے تو یقیناً اس کی تصدیق کرتی۔ (منصف) اسے دیکھو باب پنجم بندہ ۵ (منصف) اسے (Transcendental)

کے تحت رکھنے میں فرق کو روشن کیا ہے۔ دیگر تصورات کے خلاف مقولات، یا جیسا کہ کانٹا نے علمیات نقطہ نظر سے ان کو نام دیا، خالص یا وہی تصورات، اول تو معروضات فکر پر دلالت نہیں کرتے۔ ان کا اشارہ ان اشیاء کو بنانے میں فہم کے ان وظائف کی طرف ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں یہ مخصوص ترکیبی مسائل اور ان اعمال کے مخصوص نتائج پر دلالت کرتے ہیں۔ ان نتائج کی عماس خصوصیت ہی سب سے پہلے ہم کو دریافت کرنی ہے۔

اعلیٰ قسم کے معروضات: ان کی تحلیل و تخیل

(۲) اگر ہم ایک سر کو ایک پردے سے دوسرے پر منتقل کر دیں، نو سرینوں کے دو بالکل مختلف مجموعات پیدا ہونے ممکن ہیں، لیکن راگ بالکل غیر متغیر رہ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف سرینوں کی ترتیب کو بدلنے سے سرینوں کے ہی مجموعہ سے دو متینر سر پیدا ہو سکتے ہیں۔ جس اجزاء جہاں کرتی ہے، لیکن ان اجزاء کے اختلاف کے ہوتے ہوئے کل کی مشابہت یا اجزاء کی مشابہت کے ساتھ کل کا اختلاف، کہاں سے آتا ہے؟ جواب ہو سکتا ہے، کہ ”وگھنوں“ کی مشابہت یا فرق سے، لیکن یہ جواب ناکافی ہے۔ سر ایک وحدت ہے، نہ محض سلسلہ۔ اس کے علاوہ ہر وقفہ کے ساتھ یہی مسئلہ بھر عود کر آتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ”وقفہ“ بھی ایک کل ہے، اگرچہ سادہ شکل ہے۔ اجزاء ترکیبی کے ملنے سے اس کا بدلنا ضروری نہیں۔ اسی طرح ان کے فاصلے کے غیر متغیر ہونے سے ایک وقفہ کا وہی رہنا بھی لازمی نہیں۔ اس نتیجہ کی توجیہ حسیات اور ”تلازمات“ سے بھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ لوازم ہمیشہ موجود نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ راگ کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ اس کو پیدا نہیں کرتے، محض اجتماعات یا مجموعات کے مقابلے میں ان ملتف مرکبات یا کل کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً مہندسی، ایشیال اور

انموذعات حرکات اور دیگر تغیرات، اعداد و منطقی روابط، بلکہ کہنا چاہیے، کہ تمام اضافات۔ اس تنوع کے ہوتے ہوئے غیر متعصب اشخاص اس امید کو خلاف امید سمجھتے ہیں، کہ وہ نفسی طبعیات کی ترقی، ان مرکبات کی ایسی توجیہ کرے گی، جو متقدمین درسیہ کے اس ضابطہ کے مطابق ہو، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آ سکتی تا وقتیکہ وہ پہلے حس میں نہ ہو۔ لیکن اس ضابطے کے وہ منکر لئے جارہے ہیں، جو احساسیت اس کے تقیتی ہے لیکن پھر بھی بہت سے لوگ یہ امید باندھے بیٹھے ہیں، کہ ”قدیم نفسیات“ تو ان ملطف کل کو ”نئے احضارات“ سمجھنے پر قانع ہے۔ یعنی یہ کہ اس کے نزدیک یہ اجزاء ترکیبی کے تقریباً میکائیکی تعامل کا نہیں، بلکہ عقلی ترکیب کا نتیجہ ہیں۔ جو کچھ یہاں ان اجتماعات کے متعلق کہا گیا ہے، جن کی وجہ سے ایک مجموعہ کے مابین ایک کل کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں، اس کا اطلاق ان مقابلوں پر بھی ہوتا ہے، جن کی وجہ سے ان مابین مشابہت، یا عدم مشابہت، مناسبت یا عدم مناسبت، کی اضافت پیدا کی جاتی ہے۔ اس اجتماع مقابلہ کے ممکن ہونے سے قبل یہ مابین ”معلوم“ ہونے چاہئیں۔ لیکن یہ بعد از قیاس نہیں، کہ یہ معلوم ہوں، اور پھر بھی کوئی عقلی ترکیب نہ ہو۔ اس قسم کے شعور کو سچا طور پر غیر ناطق کہا گیا ہے۔ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ یہ موجود بھی ہے، یا نہیں۔ یہ ایک قابل تصور حد ہے، اور دیگر تحدیدی تصورات

Scholastics ۱۷

۱۷ شو مان Schumann کے نزدیک اجتماع واقعات کے اضافات بلا واسطہ متبہ ہوتے ہیں ان جسز اور ترکیبی کے احضارات کا ہی کے لئے مقابلہ کرنے، تمیز کرنے، یا مبنی کرنے سے عقلی اعمال کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں (مضف)

۱۸ احضاری سلسلہ کے وسیع تر کل کے اجزاء تو یہ بلاشبہ پہلے ہی سے تھے، لیکن اس ابتدائی کل کے تصرفات کی حیثیت ہے، ایک ”دوسرے کی نسبت سے“ مابین Items ہیں، کیونکہ اس کے بغیر تفرق ممکن ہی نہیں۔ حقیقت بالکل ظاہر و باہر ہونی چاہئے تھی، لیکن بعض اوقات نظراً مذاکرہ ہی جاتی ہے۔ (مضف)

Anoetic ۱۹

کی طرح یہ بھی نظری افادہ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں صرف اضافی علم حقیقت ہی کافی ہوتی ہے۔ اب فرض کر دو کہ ہمارے پاس (الف) مد آواز، مد ایضاً مد ایضاً، یا (ب) مد نیلا، مد سبز موجود ہے۔ ہیموم کے زمانہ سے حمایت کو اس بات کی شکایت ہے کہ وہ مقدم الذکر صورت میں ایک نئی۔ یعنی ”میزان تین“، یا موخر الذکر صورت میں ایک نئی مد یعنی ”عدم مشابہت“، موجود نہیں پاتی۔ مروجہ افراد میں جاندار گل کی ناکام تلاش کے بعد وہ قیاس کرتا ہے کہ یہ اپنے مجتہد فعل سے اس کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن یہ فعل کا خیال کہاں سے آتا ہے؟ اور اگر یہ منفرد اجزا کافی ہوتے ہیں، تو کیا وجہ ہے کہ یہ اکثر اس کو پیدا کرنے میں ناکام رہتے ہیں؟ ہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اجتماعات و مقابلہ بات معلوم نہیں ہوتے، بلکہ ”معلومات“ پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مسائی نوٹنگ جس نے نغیات نقل کا خاص احتیاط سے مطالعہ کیا ہے اس میں کرنے کے عمل سے پیدا ہونے والے حضرات کو ”اعلیٰ قسم کے معروضات“ یا خیالی معروضات کہتا ہے۔ ان میں ان افراد کے کھانا سے صحت تو ہوتی ہے، جن پر لا مبنی ہیں، لیکن ان افراد کے ساتھ موجود عملیات اور اک کی حیثیت سے ان میں حقیقت نہیں ہوتی۔

یہاں قارئین کو اس فرق کا خیال آئے گا، جو ہیموم نے علم اور احتمال میں کیا ہے۔ اس کے چار فلسفیانہ اضافات، جو تمام تصورات پر موقوف ہونے کی وجہ سے علم و یقین کے معروضات ہو سکتے ہیں، یعنی مشابہت متکسر، مدارج کیفیت اور تباہات کسیت، یا تعداد، اعلیٰ قسم کے معروضات اور خیالی ہوتے ہیں۔ ”باقی تین“ جو تصور پر مبنی نہیں ہوتے، اور جو

۱. Anoesis

Meinong

Probability

اُنس کے غیر متغیر رہنے کی صورت میں موجود بھی ہو سکتے ہیں اور مفقود بھی۔
 یعنی عینیت، مواقع، زمان و مکان، اور علیت، بدلتے محض منہی کو نے کا
 نتیجہ نہیں ہوتے۔ یہ خیالی نہیں، بلکہ تجربی ہوتے ہیں، یعنی ان کے معنی
 وجودی ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان میں دوسرا، یعنی مواقع، ان
 وسیع معنوں میں ترکیب پر دلالت کرتا ہے، جن معنوں میں ہر ملطف ادراک
 کیا کرتا ہے، لیکن ان میں عقلی ترکیب بالکل شامل نہیں ہوتی۔ جس صورت
 میں کہ ہم کو بلا واسطہ طور پر معلوم ہوتے ہیں، اس میں یہ خیالی التفافات
 ہوتے ہیں، نہ خیالی اضافات۔ اور چونکہ یہ زمانی و مکانی مواقع باقی دو،
 یعنی عددی عینیت اور علیت، میں داخل ہوتے ہیں، اس لئے ان کی مخلوط
 اکتسابی نوعیت ظاہر ہے۔ حیوم کی نفسیات میں اور نقائص
 ہوں تو ہوں اضافات کا اصطفا اس حد تک بالکل صحیح و معقول ہے،
 اور اس کی علمیاتی اہمیت میں مبالغہ نہیں کیا جاسکتا۔ پسند و بات
 قابل افسوس ہے، کہ ایک مبہم اصطلاح ”نہانات“ ان تفریقات کو زیادہ
 متعین بنانے کی اجازت نہیں دیتی۔

وجدان کی صورتیں

(۳) ترکیب کی مذکورہ بالا صورتوں میں مکان و زمان کا بحیثیت
 وجدان کی صورتوں کے سب سے پہلے ذکر کیا گیا تھا۔ ہم اس سے قبل تجھ
 دیکھ چکے ہیں، کہ ”عالم خارجی“ کا وجدان صورت مرکب ہوتا ہے۔ ان
 افراد حضرات کے زمانی و مکانی اضافات سے، جن پر مشتمل ہوتا ہے۔
 ”بھرے ہوئے“ زمان و مکان کے اس عینی تجربے سے ہم فکریں

خالی، خالص، یا مطلق زمان و مکان کے تصورات، اور ان کی مختلف دلائلوں کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی مکانی و زمانی درکات کی پچھلی سطح کو اپنی بنیاد کی حیثیت سے فرض کرتی ہے۔ یہ درکات تو اس کے بغیر ممکن ہوتے ہیں، لیکن یہ ان درکات کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ لیکن ہم کو صرف اور ان کی زمان و مکان، بغیر اس "بھرت" کے، حاصل نہیں ہوتا۔ اور ان کی زمان یکساں نہیں ہوتا، اسی طرح اور ان کی مکان کی بھی تین متجانس ابعاد نہیں ہوتیں۔ اس کے علاوہ ان دونوں میں سے کوئی بھی لائی انہماکیہ ممتد، یا لائی انہماکیہ قابل تقسیم بھی نہیں ہوتا۔ علم ہندسہ کا خط مستقیم اور دائرہ مثالی اختراعات ہیں، اگر حقیقت ان کے قریب قریب ہوتی ہے۔ یہ محض مجر و اصطلاحات ہی نہیں۔ لڑکے کے الفاظ میں یہ انموذی ہیں، نہ کہ حقیقی۔ اس طرح لڑکے نے گویا دنیا کی اس تصویری باز تعمیر کی طرف اشارہ کیا، جس کا خواب سانس درجیکادت کے وقت سے دیکھ رہی تھی۔ یہاں مکان و زمان پہلے آتے ہیں اور سانس کی ترتیب وجود کی ترکیب کو منکوس کر دیتی ہے، یعنی عقلی سرحدات ادنیٰ پر مقدم ہوتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے کانٹ نے مکان و زمان پر، وجدان کی صورتوں، یا دہی شرائط کی حیثیت سے بحث کی، کہ جن کے بغیر اس کے نزدیک، عالم خارجی نکلا اور اک ناممکن ہے۔ لیکن نغیات و عوی کر سکتی ہے، کہ اس نے ثابت کر دیا ہے، کہ کانٹ کا مکان و زمان کا نام نہاد و خالص وجدان، بحیثیت خیالی اختراع کے، تصویری ہے، نہ کہ اور ان کی، یعنی یہ کہ یہ تجربہ کا مفروضہ نہیں، بلکہ اس کا ایک بہت لطیف نتیجہ ہے، جو صرف عقلی سطح پر پایا جاتا ہے۔ اس تمام کے باوجود ترکیب کی یہ صورت محض اس وجہ سے، کہ یہ "انموذی" یا "تکوینی" اور تعمیری ہے، اور صورتوں سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے۔ اس حد تک تو یہ کانٹ کے وجدان کی صورتوں اور مقولات، یعنی فکر کی صورتوں کے

فرق کی بنا ہے۔ اسی کی بناء پر وہ ریاضیات کے عقلی تصور یعنی یکہ
محض منطقی ہے، اور فلسفیانہ اور ریاضیاتی طریق کے ہلک خلط و ملط
(جو اس تصور کا نتیجہ ہے) سے انکار کا محاذ بنتا ہے۔ ریاضی اور
منطق، اور فلسفہ اور ریاضی کو اس طرح ایک کرنے سے یہ ادعا کی
فرض لازم آتا ہے کہ ریاضی اور فلسفہ دونوں یکجہ سے بے نیاز ہیں۔ جن
تجربہ جی فلسفہ کے لئے اس فرض کو رد کرنا مشکل نہ تھا، وہ بھی اپنی جہاں
نفسیات کی وجہ سے، اس ترکیب کی توجیہ نہ کر سکے، جو مکانی و زمانی
درکات عائد کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ فرض کرنے میں غلطی کی، کہ
ریاضی کے تصورات ان ہی سے محض منتزع کئے گئے ہیں۔

لیکن متعین ریاضیاتی تصورات کی تفکیک سے بہت پہلے ذہن
انسانی مکانی و زمانی اور اک کی سطح سے گزر چکا تھا۔ یہ قدم کس وقت
پڑھایا گیا، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ سائنس کی بنیاد اس وقت رکھی گئی جب
ایک سیانہ یا سیارہ کا پتہ چل گیا تھا۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ
اگرچہ یہ پتہ چل بین الموضوعی تعال کا نتیجہ تھا، تاہم اس کا تحقق فطرت
اشیائی وجہ سے ہوا۔ اگر سخت و کمرخت، اور آزادی سے حرکت
کرنے والے اجسام نہ ہوتے، اگر واقعات کے خود مختار اور سادہ وقت
سلسلے نہ ہوتے، تو مکان و زمان بحیثیت مسلسل مقدار کی معروضی
پیمائش ناممکن ہوتی۔ مگر اور تجربہ اس طرح نہیں گذرے ہوئے ہیں۔

صور ہی معقولات: (الف) ریاضیاتی

(۴) وجدان کی صورتوں سے معقولات یا فکر کی صہ رتوں

۱ Rationalist

۲ Sensationalist

کی طرف بڑھنے میں ہم احضاری تسلسل کے منطقہ سے اُن تراکیب کی طرف بڑھ رہے ہیں، جو متضمرات، اور اس کی مختلف صورتوں میں باہمی تعلقات پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ انتقال اب بھی تدریجی ہوتا ہے، اس وجہ سے، کہ ان مقولات میں سے سادہ ترین، یعنی ذہن کو ہم نے ریاضیاتی کہا ہے، مثلاً وحدت، کثرت، تعداد، ابتداء و جہان پر موقوف ہوتے ہیں۔ اب ہم سب سے زیادہ اساسی اور صوری مقولہ سے شروع کریں گے بلکہ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ وحدت، جو گویا ایک نمونہ ہے ہر اس چیز کا، جو متفرق و منفرد ہے، کا تصور ہم کو کہاں سے دستیاب ہوتا ہے؟ آدک کا قول ہے: جو تصورات کہ ہمارے پاس ہیں ان میں سے جس طرح کوئی بھی ایسا نہیں، جو زیادہ طریقوں سے ذہن میں آیا ہو، اسی طرح ان میں کوئی تصور ایسا نہیں، جو وحدت، یا اکائی، کے تصور سے زیادہ بسیط ہو۔ اس میں تنوع یا ترکب کا سایہ تک نہیں ہوتا۔ ہر وہ شے جس کے ساتھ ہمارے حواس مشغول رہتے ہیں، ہر ایک تصور جو ہمارے انہماک میں ہوتا ہے، ہر ایک خیال، جو ہمارے ذہن میں آتا ہے، یہ سب اس تصور کو اپنے ساتھ لاتے ہیں، تاہم وحدت کے تصور کو کسی محسوس اصلیت کی طرف منسوب کرنا یقیناً غلطی ہے۔ یہ غلطیوں کے اس صنف سے ہے، جس کی طرف ایک سے زائد مرتبہ اشارہ کیا جا چکا ہے، یعنی وہ غلطی جس میں ہر وہ ہمپیزر مسطیات جس میں شامل کر دی جاتی ہے، جو

۱۔ باب ششم، بندہ (مضف) ۲۔ اسی وجہ سے پروفیسر سٹانٹن نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وحدت کو فوق لغافی Super-relational کہنا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ باقی تمام لغافات پر اس حیثیت سے فوقیت رکھتی ہے کہ ہر ترکیب ایک وحدت ہوتی ہے اور کاندھ نے یہ کہہ کر اوراک کی افوقی وحدت عقل کے استمال کا اعلیٰ ترین اصول ہے، اس کو تسلیم کر لیا ہے لیکن گریج ہے کہ کوئی لغافت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ توصیف نہ ہو، تو یہ بھی اتنا ہی صحیح ہے کہ کوئی توصیف نہیں ہو سکتی جب تک لغافت پیدا نہ کی جائے (مضف)

اس زبان سے مدلول ہوتی ہے، جس کو اس کے بیان کرنے کے لئے بالضرورت استعمال کرنا پڑتا ہے، مثلاً ایک احساس کی اصلاح بلاشبہ وحدت کے تصور پر دلالت کرتی ہے، لیکن محض احساس، جیسا کہ یہ وصول ہوتا ہے، اپنے ساتھ سوائے اپنے آپ کے اور کچھ نہیں لاتا۔ جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں ”غیر ناطق“ ہوتا ہے۔ اور اگر ہم محض احساسی شعور پر غور کریں، تو حالت یہ نہیں ہوتی، کہ ہم کو ایک احساس حاصل ہوتا ہے، اور پھر دوسرا، اور پھر تیسرا وغیرہ، بلکہ ہم میں ایک مسلسل تغیر احساسات ہوتا ہے، بیسیکات اس وقت بھی ہوتی ہے، جب یہ احساسات تینفقا باکل متفرق ہوں۔ دو شعور الفاظ میں تفرق کبھی اتنا آگے نہیں بڑھتا، کہ نفس احضاری، یا معروضی سلسلہ کو توڑ دے۔ پھر اگر وحدت جس کا ارتسام ہوتی، اور انفعالات وصول کی جاتی، تو یہ اور ارتسامات کی طرح تغیر کو قبول نہ کرتی۔ ہم سرخ کو نیلا نہیں دیکھ سکتے، لیکن بہت سے (اجزاء) کو ایک (کل) میں مجتمع کر سکتے ہیں یا بالعکس ہم ایک (کل) کو بہت سے (اجزاء) میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ لہذا وحدت ایک ایسے فعل کا نتیجہ ہے جس کے اسباب شروع شروع میں بلاشبہ غیر ارادی طور پر متعین ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فعل اب بھی ان اسباب سے اتنا ہی الگ ہے جتنی توجہ ان اشیاء سے جن کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اس مقولہ کے قریبی منبع کی تلاش کے لئے ہم کو توجہ کی۔ اس حرکت کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جس کو ہم نے عمل کی بحث میں بیان کیا۔

۱۔ اسی غلطی سے بچنے کے لئے ہم نے بیان فرمایا کہ اس کی اصطلاح استعمال کی ہے مصنف (۱)

۲۔ باب دوم، بند ۴ (مصنف)

۳۔ یہاں بڑھکے، لاک کے مقابلے میں احساسیت کا کم قائل ہے۔ وہ کہتا ہے ”یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ تعدد اور اس کو صفات اور کمزوری کی طرح بھی شمار کریں) بالکل ذہن کی مخلوق ہے۔۔۔ جس طرح ذہن تکلف طریقوں سے اپنے تصورات کو لاتا ہے، اسی طرح وحدت برقی باقی ہے۔۔۔ ہم ایک کھڑکی کو ایک کہتے ہیں، ایک دو کھڑکیں کو ایک کہتے ہیں، لیکن گھر بھی جس میں بہت سی کھڑکیاں اور بہت سے دو کھڑے ہوتے ہیں، ایک ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح

کیا ہے بلکہ جب میدان توجہ اور مرکز توجہ میں بہت کم فرق ہو، یا بالکل فرق نہ ہو، یعنی جب توجہ کے خود کو اس سال تقریباً بالکل غائب ہوں، تو توجہ ناممکن ہو جاتی ہے، موجودہ ارتسااست خواہ چھ ہی ہوں۔ اس بر خلاف جب ارتکا از توجہ کے ارادی اعمال کثیر الوقوع اور متمیز ہوں، تو حس کا بوقلمون سلسلہ شمس اشیا، دو افعات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پھر جب آخر کار افعال تصورات کے ربط ضبط میں آسانی پیدا کرتے ہیں، تب اشیا کے مخصوص پہلوؤں، یا اضافات کو اپنے ”چلنے پھرنے والے“ فکر کے موضوع لہ، یا نقاط آغاز کے طور پر منتخب کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اب وحدت کی صورتیں بہت سی ہوتی ہیں۔ وجدان، یا فکر، کا ہر فعل، کچھ اور جو یا نہ ہو، توجہ کا مکمل ضرور ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کسی وقت کے تمام میدان شعور پر کبھی بھی واقعہٗ بحیثیت ایک کئے جاوے نہیں ہوا جاسکتا۔ جو چیز کہ شعور کا مرکز بن جاتی ہے، وہ ایک بن جاتی ہے اور اس طرح ایک باہر کے میدان سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس تک تو کہا جاسکتا ہے کہ وحدت کثرت پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن یہ کہا مناسب نہیں، کہ توجہ کے ایک سادہ فعل میں میدان شعور دو متمیز حصوں، یعنی دو وحدتوں میں تحلیل ہو جاتا ہے، ایک تو یہ (جس پر توجہ ہو رہی ہے)، اور دوسرا وہ (یا باقی ماندہ) جس سے توجہ ہٹائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”غیرید“ اب ایک سلسلہ کا باقی ماندہ ہے، نہ کہ بذات خود ایک فعل۔ یہ ترک کر دیا جاتا ہے، متعین نہیں کیا جاتا جس طرح ایک تصویر بننے میں ارد گرد کی جگہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ دو وحدتوں کو جاننے کے لئے سم کو ایک اور ایک کو ساتھ ساتھ لینا پڑتا ہے۔ یہیں تصور کی صورت، یا گفتگو کے موضوع لہ کی وحدت، اور تصدیق کی وحدت کا فرق واضح ہوتا ہے۔ موزالذکر بالفردت مرکب ہوتی ہے، مقدم الذکر مرکب بھی ہو سکتی ہے، اور مفرد بھی، اگر یہ مرکب ہو بھی تب بھی بقیہ حاشیہ صفر گزشتہ بہت سے گھبرل کر ایک شہر بناتے ہیں بطلب یہ ہے کہ میں کو ذہن ایک بھٹا ہے وہی ایک کالی ہے (برسکے، بدین نظریہ رویت، بند ۱۱۰، صنف ۱) لہ باب ہفتم، بند ۲۔ (صنف ۱) لہ باب سوم، بند ۲ (صنف ۱)

ترک مختلف ہوتا ہے۔ اگر ایک تصدیق کا موضوع صاف ہی نہیں، بلکہ تمیز بھی ہو، یعنی یہ کہ یہ نہ صرف بحیثیت کل متعین ہو، بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی بھی کم و بیش متعین ہوں، تو یہ تعین گزشتہ تصدیقات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ آئندہ کسی وقت ان کا اعادہ ہو جائے۔ ان ہی کو منطق میں تحلیل یا توضیحی تصدیقات کہتے ہیں۔ لیکن گفتگو کے موضوع ہونے کی حیثیت سے ایک تصور مرکب ہونے کے باوجود ایک وحدت ہوتا ہے، جو ایک وقت مفہوم ہوتا ہے۔ اس میں اور اس کے محمول یا کسی اور حد میں تعلق تصدیق کی وحدت کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک مرکب وحدت ہوتی ہے، جو صرف اس وقت وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے، جب اس کے اجزاء وضاحت کے ساتھ اور ل کر ایک خاص طریقہ سے متعلق سمجھ میں آتے ہیں۔

وحدت و ترک کے ذکر سے ہم نہایت آسانی کے ساتھ تعداد پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کو ہم اس کی معمولی تعبیر میں سمجھ سکتے ہیں، یعنی وہ جو ”کچھ نہیں“ اور ایسا کو خارج کرتی ہے۔ ان ہی معنوں میں اقلیدس نے تعداد کی تعریف کی تھی، کہ یہ ان وحدتوں کی کثرت ہے، جو ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ اس سے مدلول ہوتا ہے کہ کثرت ایک قدیم تزاور کہنا چاہئے کہ درمیانی تصور ہے۔ اس میں شبہ کیا جاسکتا ہے، کہ یہ بلا استثناء تمام تعدادوں کے لئے صحیح ہے، لیکن یہ تقریباً تمام کے لئے تو یقیناً صحیح ہے بعض عملی حیوانات کے گننے کے کرتبوں کے تعجب خیز قصے بیان کئے جاتے ہیں، اگر ہم ان تمام قصوں میں شبہ کرنے کی بجائے، ان سب پر تعین بھی کر لیں، تب بھی ہم کہہ سکتے ہیں، کہ متعین اعداد، یا عددیت، کے تصور سے قبل اکثر مثالوں میں ایک کم و بیش غیر متعین اور اک کثرت کا ہوتا ہے۔ مغربی اس وقت کرکراتی رہتی ہے، جب تک کہ اس کے تمام بچے جمع نہیں ہو جاتے۔ لیکن

لے Quotity یہ ایک بہت کارآمد لفظ ہے، جو کیفیت اور کمیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ تعداد کا کیت پر اطلاق باطل قیاسی ہے۔ یہ تعداد کے تصور کا حصہ نہیں۔ اس کے علاوہ اس سے ایک قابل فریق فرقہ مذکور ہو جاتا ہے، اگرچہ وہاں ہم کہیں سے صرف اتنا تعلق ہے کہ ہم ہمارے محفوظ ہو جائیں۔ ہماری مثالوں میں بحیثیت تعداد ہمارے ایک بحیثیت کیت کی تفریق سے ہے (مصنف)

اس کا یہ کرنا اس وجہ سے نہیں، کہ وہ گن سکتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ جب تک سب اس کے پردوں کے نیچے نہیں آجائے، اس وقت تک وہ ایک تکلیف دہ غلام محسوس کرتی رہتی ہے۔ لیکن اگر تنازع لبلبہ میں اس کی اولاد صرف تین رہ گئی ہو، تو وہ شاید دو اور تین کے فرق سے کافی واقف ہوتی ہے اور اس طرح معلوم کر لیتی ہے کہ ایک غائب ہے کم از کم انسانی تجربہ کے تمام دوران میں جوڑا، ماوشا، یہ اور وہ، کا تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے اور اکثر سے اس لحاظ سے متمیز ہوتا ہے کہ اکثر تین یا زائد پرولات کرتا ہے۔ یہ تو علم صرف میں واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اب رہ گیا یہ بیان کہ بعض وحشی اقوام ایسی ہیں، جو دو سے آگے نہیں گن سکتیں، سو یہ اتنا ہی صحیح ہے، جتنا کہ یہ بیان کہ اکثر ترقی یافتہ اقوام دس سے آگے نہیں گن سکتیں۔ قابل قبول بیان صرف یہ ہے کہ بعض قومیں منظم اعداد کا استعمال کرتی ہیں، جس طرح کہ ہم عشری نظام کو استعمال کرتے ہیں اور یہ کہ وہ اس سادہ نظام کو بھی بہت آگے نہیں بڑھا سکتیں۔ وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتیں، اس کو ہم عنقریب دیکھیں گے۔

کہا جاتا ہے، کہ ایک ایسے محدود مجموعے کی تعداد کو معلوم کرنے کے لئے جس کو ہم "لائزر" دیکھ رہے ہیں، ہم کو "گنا" پڑتا ہے اور اس میں حرکات توجہ کا ایک سلسلہ شامل ہوتا ہے ایسی بنا ہے اس عقیدہ کی، جو کائنات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کہ ثرمان، بحیثیت صورت و حدان، علم الحساب کی بنا ہے۔ لیکن گننے سے اعداد نہیں بنتے۔ حقیقی منوں میں تو اگر اسل کو اس طرح بیان کیا جائے کہ یہ مرکب وحدتیں بنانے کے لئے توجہ کے ملحدہ اعمال کا اجتماع ہے، تو یہ اعداد کی تعین بھی نہیں کرتا۔

عم کثرت سے اس طرح تناوڑ نہیں کر سکتے، مولائے اس کے، کہ جس پسند کو پانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس کو فرض کریں۔ توجہ کے پانچ افعال تو بلاشبہ پانچ ہوتے ہیں، لیکن اس سے ہمارے علم میں کیا اضافہ ہوتا ہے؟ لہذا گنا تعداد کی تعریف میں ہماری مدد نہیں کرتا، اور یہ اس کے لئے ضروری بھی نہیں۔

اور حالات کی طرح یہاں بھی اشیاء ہمارا استقبال کرتی ہیں، اور ”تصور“ کو ہم سے حاصل کر لیتی ہیں۔ اس نئے لئے غیر مسلسل احضارات، مثلاً ہاتھوں کی انگلیاں، تسبیح کے دانے، گھڑی کی ٹک ٹک، یا کوئل کی کو کو، کا سلسلہ ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ ہم دو کو بغیر متعاقب افعال توجہ کے معلوم کر سکتے ہیں، اور دو کے جاننے کے بعد ہم فوراً تین کو معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ دو سے ایک زیادہ ہے۔ لیکن ”شعور کی تنگی“ تعداد کے اس بلا واسطہ وجدان کا خاتمہ کرتی ہے، اور اس بات کی توجیہ کرتی ہے، کہ وحشی اقوام میں اعداد اس قدر محدود کیوں ہوتے ہیں۔ لیکن اس حد کے اندر اندر جو زمان (مکانی) کثرت، جو کچھ دیر باقی رہتی ہے، مثلاً پہلی مثالوں میں، بہتر محک ہے، بہ نسبت متعاقب (زمانی) کثرت کے، مثلاً آخری مثالوں میں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ توجہ کو موثر انداز پر بہت کم قدرت ہوتی ہے۔ ہم بالراست معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ کثرت کثرت ”کم یا“ زیادہ ہوتی ہے، اگرچہ ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے، کہ یہ کس قدر ہے۔ اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم ن + ا کو اس حالت میں جانتے ہیں، جب ہم ن کو صرف بحیثیت ”یک کثرت“ کے معلوم کرتے ہیں، لیکن جس قدر کم یہ ن ہوتا ہے، اسی قدر نمایاں ایک کا فرق ہو جاتا ہے۔ اب اختبارات سے ثابت ہوتا ہے، کہ جب ایک مجموعہ میں چھ اشیاء سے زائد نہ ہوں، تو بالعموم، اور اگر پانچ سے زائد نہ ہوں، تو ہمیشہ فوراً چھ، یا پانچ معلوم کر لی جاتی ہیں، یعنی یہ کہ ان کو اور چھوٹے مجموعات میں تحویل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا بحیثیت مجموعی نفسیات کسی ایسے عقیدہ کی طرف راہی نہیں کرتی، جو عدد کو اولاً زمانی وجدان سے متعلق کرتا ہے، یا جو عدد ذاتی (ایک، دو، تین وغیرہ) کو اعداد و صفاتی سے مستخرج کرتا ہے۔ یہ عقائد ایسے ہیں، جن کی لہائیات بھی

لے انہوں کے صرف تہی (جو بریل Braille) کی ایجاد ہے، اچھے ابھرے ہوئے نقاد کی اس بلا واسطہ شناخت پر مبنی ہے۔ ان کی تعداد کو آٹھ کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ جب تین اعداد، یا ایک ایک بڑی لفظ مجموعہ بنائے تو یہ عام اتنی ہی جلدی بڑھایا جاتا ہے، جتنی کہ ایک عدد یا حرف، اگرچہ یہاں نقوش اور ان کی ترتیب، دونوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ یعنی اس عمل سے زیادہ مرکب ہے جس میں پہلے اچھے کے مجموعہ کی شکل شناخت ہوتی ہے (صنف)

مخالفت کرتی ہے۔

اس وقت تک ہم نے عدد و کو اصلی قسم کا اوّل درجہ کا معروضہ کہا ہے۔ لیکن ہم اس عمل کو دہرا سکتے ہیں: ایک اور ایک ایک کو تین ایک میں مرکب کر کے ہم اس نئے ایک کی مددیت کو نظر انداز کئے بغیر ان میں سے تین کو اصلی قسم کے تین میں مجتمع کر سکتے ہیں۔ اس کو آج کل ہم سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ اس طرح باقاعدہ عدد اولیٰ طرف پہلے ہم اشاروں کے ذریعہ اٹھتا ہے، اور آخر میں علامات کے ذریعہ۔ اس سمت میں آخری کمال اس ہندو کا ہے، جس نے ان اعلیٰ اور اصلی صودی وحدتوں کو سادہ ترین صورت میں کو (نصف) کی علامت سے ظاہر کیا، اور ن، ن، ن، ن، وغیرہ مدارج کے سلسلہ کو ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰، وغیرہ سے علامات کے اسی مکانی وجدان، یا بقول کانت "علامتی اختراع" نہ کہ زبانی وجدان پر علم اسباب مبنی ہے۔

صوری معقولات: (ب) منطقی

(۵) اب ہم ان صوری معقولات کی طرف آتے ہیں، جو صنفاً علیحدہ سمجھے جاتے ہیں، یعنی وہ جو تفکری مقابلہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جن کے متعلق خیال ہے کہ وہ قدیم منطق صوری کے دائرہ میں شامل ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ منطق ترکیب کی صورت کو محمول میں داخل کر کے ہر تصدیق کو ۱ اور ب کے دوہرے تعلق میں محمول کر دیتی ہے، اور ہر ایک قیاس کو (ج اور ج ب کے دوہرے تعلق میں، لیکن اگر ہم اس مواد پر غور کریں، جو ترکیب کیا گیا ہے، تو یہ یقینی ہے کہ، مثلاً "یہ ایک دھماکا ہے" کم ملتف ہے، بہ نسبت اس کے کہ دشمن نے خندق اٹا دی، پہلی تصدیق صرف ایک سوال کا جواب ہے اور دوسری تین سوالوں کا۔ زیادہ ملتف تصدیق کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ

سلفہ "تصورات، تصدیقات اور استدالات سب کے سب سادی طور پر ایک ہی قوت متبادل کے متعلق ہیں۔" (ہیملٹن) (مصنف) سلفہ یعنی قولات کے فرق کا خیال نہ رکھ کر (مصنف)

مراد (الف) مشابہت و عدم مشابہت اور (ب) عینیت سے ہے۔

(الف) جب ہم کہتے ہیں کہ دو شمولات "مشابہ ہیں" اور جب یہ قابل تحلیل بھی ہوتے ہیں، تو ہم بشرط ضرورت، بعض ایسے عناصر کو نکالتے ہیں جن کی وجہ سے ان میں جزوی مشابہت ہے اور بعض ایسے عناصر بھی دکھائے جاسکتے ہیں جن پر ان کا جزئی اختلاف مبنی ہے۔ پھر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان آخری عناصر سے الگ ہو جانے کے بعد ہم ان مشابہتوں سے ایک عام صفت مرکب کر سکتے ہیں۔ یہ دونوں شمولات اس کی خصوصی مثالیں ہونگی لیکن یہاں ایک نفسیاتی سوال پیدا ہوتا ہے جس پر ہم پہلے غور کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ اگر دو مشابہ شمولات بسیط، اور اس لئے ناقابل تحلیل معلوم ہوتے ہیں، تو مقابلہ یا تجربہ ممکن ہی کس طرح ہوتی ہے؟ اس کی مثالیں ہر شخص دے سکتا ہے چنانچہ ہم سرخی اور نارنجی کو رنگ کہتے ہیں اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ ان میں زیادہ مشابہت ہے نسبت سرخی اور ملاہٹ کے بلکہ اس سوال پر منطق اور نفسیات میں غم چلتی ہے منطق کا دعویٰ ہے کہ تجربہ اور مقابلہ (۱) کہ کیفی عینیت (۲) دونوں ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی ہم یقیناً مخالفت نہیں کر سکتے لیکن تاہم واقعات یہ ہیں کہ سرخیاں اور ملاہٹیں، اور ان کی مشابہت و اختلاف کا تمام سلسلہ موجود ہے، لیکن ان کے کوئی اجزاء ترکیبی نہیں، اور نہ کوئی قابل بیان نشانات عینیت یا تنوع کے ہیں، جیسے کہ نمک اور شکر میں ہوتے ہیں کہ جن کو ہم محسوس یا قابل مل کہتے ہیں، اور جن کو بلحاظ رنگ مشابہ اور بلحاظ ذائقہ مختلف کہتے ہیں۔ یہاں منطق کی علامات ا ب ج اور ا ب ج + ح کے مقابل ا جلا موجود ہیں۔ لیکن وہاں کم از کم ذاتِ مدرک کے شعور کے لئے

بقیہ حاشیہ مندرجہ شدہ کے لئے جو اگرچہ بذاتِ خود اسد ہوتا ہے تاہم اپنی توضیح کیلئے بہت سے تضایا پاتا ہے۔ اس سب پر (ایف ایچ) ویٹل کی تفسیر کے لئے دیکھو مائٹڈ سلسلہ قدیم (جلد ۱۰) باب ۱۰ صفحہ ۱۰۰ (۱) حیوم نے غور کیا کہ اس کی طرف توجہ دانی ہے۔ یہ برہنہ ہے کہ مختلف بسیط تصورات سبکی یا ہمیشہ ایک مختلف ہو سکتے ہیں۔ پھر بھی مغزوری نہیں کہ جس بات میں وہ مشابہ ہیں وہ اس بات سے تیز تر ملجوز ہو جس میں وہ مختلف ہیں (صفحہ ۱۰۰)

یہ موجود نہیں۔ ہم سرخی اور زلاہٹ کی مشابہت یا ان کے اختلاف پر غور یا توجہ نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم نمک اور شکر کے مشابہ یا غیر مشابہ خواص پر کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ نتیجہ نکالنا اشتاب کاری پر مبنی ہو گا کہ رنگ، یا کوئی اور معلوم احساس، بسیط ہے۔ ہم اکثر دو مختلف کل مثلاً دو چہروں کی مشابہت کو فوراً معلوم کر سکتے ہیں قبل اس کے کہ ہم ان کی صحیح صحیح مشابہ صفات کو معلوم کر سکیں۔ پھر بھی جب تک کہ انفرادی احضارات میں محسوس ترک نہ ہو، اُس وقت تک تحلیل اور اس لئے وہ تجربہ یا مقابلہ ممکن نہیں ہوتا، جو اس تحلیل پر مبنی ہوتا ہے۔ کیا ہم اس ترک کو کہیں پا سکتے ہیں جو تقسیم اور مقابلے سے مدول ہو تا فرض کیا جاتا ہے؟ اگرچہ رنگ ایک ایسی عام حد کہا جاسکتا ہے جو پرندے درندے اور مچھلی پر یکساں قابل اطلاق ہے، تاہم یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ ہر ایک صورت میں ایک ہی طرح کا عمل مقابلہ بھی ہوتا ہے، کیونکہ دوسرے کے لئے بھی ہم ایک عام حد وضع کر سکتے ہیں۔ ہم مجبور ہیں کہ شعور ”منطقی“ یا ”ناطق“ امثال اور ان اعمال میں فرق کریں جو غیر شعوری طور پر منطقی ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر میں موضوعی پہلو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن موخر الذکر میں یہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ واحد نشان جو ہم نفسیاتی لحاظ سے رنگوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں یہ ہے کہ وہ سب دیکھے جاتے ہیں اور آوازوں کی طرف، یہ کہ وہ سنی جاتی ہیں۔ ذائقوں کو چکھنے، بوؤں کو سونچنے وغیرہ قسم کے جلوں میں زبان اس واقعہ کی تائید کرتی ہے۔ صبح کے وقت جب شفق کی سرخی دھوپ کی سفیدی میں بدل جاتی، تو میرے دیکھنے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میں ابھی دیکھتا رہتا ہوں لیکن جب بادل کی گرج کے بعد بجلی کی چمک پیدا ہوتی ہے، تو دہرا تغیر ہوتا ہے، اگرچہ یہ تغیر اطلاقی نہیں ہوتا۔ یہاں میں پہلے دیکھ رہا تھا، اور اب سننے لگا ہوں، لیکن میں ہی میں اب بھی ہوں۔ اور اگر ترقی پزیر تخصیص تجربہ میں راجح ہے، تو عام احساسیت ”تخصیصات“ سننے، دیکھنے وغیرہ پر مقدم ہوتی ہے۔ اور ”کلی“ رنگ تفارقات سرخی، بنری، زلاہٹ وغیرہ پر یکساں کا مطلب یہ ہے، کہ یہ پہلے کلیات

تجربہ سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ یہ تجربے کے مادی تسلسل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بعد کے تفرق کی نہ تو تعریف ہو سکتی ہے، نہ اصطلاح ہے۔ یہ دونوں اہمال صرف منفرد مرکبات پر قابل اطلاق ہوتے ہیں، جو صرف منطقی مقابلہ کا مواد ہیں۔ جب سرخ کو کہا جاتا ہے، کہ یہ زرد سے زیادہ مشابہ یا قریب ہے، نسبت سبز کے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ سرخ سے زرد کی طرف انتقال میں، سرخ سے سبز کی طرف انتقال کی نسبت، تجربہ میں تھوڑا تغیر آتا ہے، اور اس لئے، کہ سو خزانہ کریم زرد سبز سے قبل آتا، اور نکل جاتا ہے۔ لہذا اس حد تک قرب اور مشابہت ایک ہی ہیں۔ پھر یہ دونوں مادی طور پر اضافی ہوتے ہیں، دونوں میں لازمی التماہیقتہ تدریج ہوتا ہے، اور دونوں کی آخری حد صفر میں ہوتی ہے۔ اس طرح ”درمیانی فاصلہ“ اس چیز کا جواب ہے، کہ جس کو ہم نے ”تحت اللمحی“ اضافت کہا ہے، اور یہ بڑا تھوڑا منفرد مرکبات کی تخلیق سے الگ ایک چیز ہے۔ ان منفرد مرکبات سے ہمیں یہ کہا جا چکا ہے، صرف ناظمی مقابلہ سرد کار رکھتا ہے۔ ایک میں تو تسلسل اور تغیر کا خیال شامل ہے، اور دوسرے سے خارج۔ اسی واقعہ کی بناء پر ان دونوں میں فرق کرنے میں اور بھی زیادہ مدد ملتی ہے۔

حیوم کا قول تھا، کہ فرق کو میں بجائے حقیقی، یا ایجابی، سمجھنے کے، سلب اضافت کہتا ہوں۔ فرق دو شےوں کا ہوتا ہے۔ ایک تو وہ جو عینیت کا متضاد ہے، اور دوسرا وہ جو مشابہت کا متقابل ہے۔ پہلے کو تعادل کا فرق کہتے ہیں، اور دوسرے کو جنس کا فرق۔ حقیقت یہ ہے، کہ حیوم کا تعادل وہی فرق ہے، میں یہاں میسز ہے، اور یہ ان معنوں میں تمام اضافات کا عنصر ہے، کہ یہ سب تمیز متلازمات پر دلالت کرتے ہیں۔ اس حد تک تو عینیت، یا کم از کم اس کا وقوف، بھی فرق پر مبنی ہوتا ہے، یعنی فرق کی اس صورت پر، جو اسے یہاں ہم یہ فرض کر رہے ہیں، کہ تغیر سب سے زیادہ براہ راست ہے، یعنی یلنس رنگ کا فرق ہے، نہ کہ اس رنگ کی سیر کی (اصناف)

کثرت کے لئے لازمی ہے لیکن جنس کا اطلاق فرق (یعنی تنوع) ہر قسم کے صورتی تعلق سے سلب نہیں، بلکہ اس تعلق کے فقدان، کے مساوی سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ کہ یہ اطلاق تنوع، (یا اس کو اختلاف بھی کہا جاسکتا ہے) اضافات کی بنا پر نہیں کر سکتا، اس سے ظاہر ہے کہ (۱) اگر ہمارے پاس بالکل مختلف احضارات کی کثرت ہوتی، تو ان معنوں میں ہم میں شعور ہی نہ ہوتا۔ اور یہ کہ (۲) ہم کبھی ایسے اضافات کا مقابلہ نہیں کرتے (اگرچہ ہم ان کی تیمر کر رہتے ہیں)، جو بالکل مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ بادل کی گرج اور اینٹ کی شکل، یا شاعرانہ تخیل اور انسان کے بچے، یا کبھی مقابلہ نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ مختلف احضارات کا مقابلہ جزئی مشابہت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ پوری طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ بات قابل غور ہے کہ عدم مشابہت کا وقوف، مشابہت کے وقوف کی نسبت زیادہ ”حقیقی اور اچھا“ ہے، اور یہ ساوہ بھی ہے۔ ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے کہ ہم کو مساوات، یا ملتی مشابہت، کا ادراک ہوتا ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ان دونوں کے فرق کا ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اگر کوئی ایسا کر سکتا ہے، تو ہم اس کو ذکی محسوس، یا بہتر تربیت یافتہ، سمجھتے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو مائٹی فونک نے ”استحقاق فرق“ کہا۔ یہی اس اصول تفرق کی بنا ہے، جو تمام ذہنی ترقی سے اس قدر قریب کا تعلق رکھتا ہے کہ۔

و محسوسات، مثلاً دونوں، دو آوازوں، دو خطوط کے طول، وغیرہ کا مقابلہ کرنے میں بعض دفعہ تو سہولت اس میں ہوتی ہے، کہ دونوں اتساات بیک وقت حاضر ہوں، اور کبھی اس میں کہ پہلے ایک حاضر اور پھر دوسرا۔ لیکن بہر صورت لازمی امر یہ ہے، کہ ان دونوں کے فرق کا موثر ترین احضار ہو۔

۱۵ دیکھو باب چہارم، بندہ ۲ صنف

۱۶ Prerogative of Difference

۱۷ دیکھو باب چہارم، بندہ ۲، باب پنجم، بندہ ۲ صنف

ہر صورت میں یہ ایک ایجابی چیز ہوتا ہے، اور دیگر اقسام کی طرح یہ بھی بلحاظ مقدار محض مدرکیت سے اس بعد ترین ماحصلہ تک مختلف ہو سکتا ہے جو اس سلسلہ میں ممکن ہے جس سے اس کو تعلق ہے۔ جہاں اس قسم کا کوئی فرق یا ماحصلہ مدرک نہیں ہوتا وہاں ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے مشابہت، یا مساوات ہے۔ لہذا کیا اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب ہم (ا ب سے ج کی طرف آتے ہیں، تو واحد نتیجہ شعور کا تغیر ہے، اور جب ا ب باقی رہے، تو کچھ بھی نہیں ہوتا؟ یہ کہنا ان اعمال (ا ب کو اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں :- (ا ب سے ج : ۵، (ا ب سے ا ب : ۵) کو نظر انداز کرنا ہو گا، جن سے فرق، یا اس کے فقدان کا علم ہوتا ہے۔ احضار کا تغیر (۵ : ۱) اور تغیر کا فقدان (۵ : ۱) یہاں محض انفعالی واقعات نہیں۔ یہ عملی قسم کے معروضات، یعنی مقابلہ کے نتائج، ہیں، اس امر واقعی سے ظاہر ہے، کہ مقدم الذکر میں ایک ایجابی احضار ہے، اور موخر الذکر میں کوئی احضار ہے ہی نہیں لہذا عدم مشابہت کی اضافت اور محض یہ مقام "یا واقعہ تغیر میں تمیز (ا ب اور ج) پر ارادی ارتکاز توجہ سے ہو سکتی ہے، اور اس ارتکاز توجہ کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس تغیر کو ان کے فرق کے طور پر معلوم کیا جائے۔ اس کی یہ تمیز (۲) فعل سے بھی ہو سکتی ہے، جو ان کو اس فرق کے ساتھ متعلق کر دیتا ہے اس لحاظ سے کہ اس حد تک یہ غیر مشابہ کہے جاتے ہیں۔

دو اشکال، یا خطوط، کا انطباق مقابلہ کا نمونہ ہے۔ اگر دو اشکال، یا خطوط، ایک دوسرے پر پوری طرح منطبق ہو جائیں، تو گو یا مساوات پیدا ہوتی ہے، اور اگر یہ اس طرح منطبق نہ ہوں، تو فرق شکل، یا خط کا ہوتا ہے، دونوں کا مقابلہ کرنے میں ہم دونوں کو ساتھ ساتھ رکھتے ہیں، اور ایک سے دوسرے پر ہنگامہ کو منتقل کر کے دوسرے کے اطلاقی رنگ کو نہیں، بلکہ پہلے کے مقابلہ میں اس کی رنگت کو سینک کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو تقابل کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ

”رنگ گارہا ہے“ اس وجہ سے کہ پوچھتا ہے کہ یہ رنگوں کی میزان میں ہلکا ہو،
 بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ”یہ رنگ زیادہ گھٹا رہا ہے“ یا بالعکس جہاں کوئی
 فاصلہ یا تقابلی نہیں ہوتا، وہاں دو ارتسامات نہیں ہوتے، اور اگر ہم نفس فرق
 کو پیش نظر رکھیں، تو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ پوری
 طرح منطبق ہونے والے دو مثلث کا ادراک بالضرورت بحیثیت ایک کے
 ہوتا ہے۔ دو مثلثات سے ل کر پیدا ہونے والے ایک مثلث اور حقیقی
 ایک مثلث کا فرق اس مثلث کے محض احضار سے باہر ایک چیز ہے
 جو دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے۔ اس عددی تمیز کی علامات مختلف
 ہو سکتی ہیں۔ یہ مختلف زمانی علامات ہو سکتی ہیں، مثلاً حافظی سلسلہ کی تکرار میں۔
 یہ ایسے اجزائے ترکیبی ہو سکتی ہیں، جو ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں، اور
 جن پر سے توجہ تھوڑی دیر کے لئے ہٹ جاتی ہے۔ ان میں سے کوئی
 ایک مشترک یا بعینہ اسی جزو ترکیبی کو ایک نیا ماحیہ دے سکتا ہے۔
 بالعموم کہا جا سکتا ہے کہ (۱) ہر قسم کے کیفی فرق کے نہ ہونے کی صورت
 میں دو عدد و متعلقہ کی عددی تمیز صرف عقلی فعل سے حاصل ہوتی ہے جس نے
 ان میں سے ہر ایک کو اس طرح ایک بنا دیا ہے کہ یہ اپنی شخصی علامت کو
 باقی رکھتی ہے اور (۲) یہ کہ بحیثیت ”مشابہ“ ان کا تعلق یا تو نتیجہ ہوتا ہے
 تغیر ارتسام کے ساتھ اس فعلی انضباط کا جس کو ان کی جسمانی مشابہت
 توڑتی ہے، یا پھر ارتسام کی اس بقا کا جس کی پیش بینی کی جاتی ہے، اور
 جس کی تصدیق اس مشابہت سے ہوتی ہے۔
 مرکبات کی صورت میں بعض قابل لمحاظ خصوصیات ہیں، جو ان مقابلہ جات
 کو جن سے مشابہ عناصر کے غلبہ کی صورت میں فرق معلوم کیا جاتا ہے، ان
 مقابلہ جات سے شتمیز کرتی ہیں، جن سے مختلف عناصر کے غلبہ کی صورت
 میں مشابہت کو دریافت کیا جاتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم پہلی صورت کو اس طرح
 ظاہر کریں :- ا ب ج د - و ز اور ا ب ج ط و ز،
 اور دوسری صورت کو اس طرح د ق ر ش ت س ع ف اور ق ص ی

ع غ ل ل - پہلی صورت میں تو مشترک عناصر ایک فرق کو زیادہ موثر بنا دے ہیں، اور دوسری صورت میں بہت سے اختلافات توجہ کو اپنی طرف مبذول دیتے ہیں، اور اس طرح ایک مشابہت آسانی سے نظر انداز ہو جاتی ہے، علوم و فنون کی تاریخ میں متعدد مثالیں ایسی اہم و بار آور مشابہتوں کی ملتی ہیں، جو مدت دراز تک نامعلوم رہیں، یہاں تک کہ کسی اعقل کے تلے کے ان بھٹک غور و فکر نے "اختلاف کے گھرے گھر میں مشابہت کی چمک" کو نمایاں کیا۔ - نیوٹن اور گرنے والا سبب واحد اور کشتی کا ڈھلنا، وغیرہ اس کی مشہور عام مثالیں ہیں۔

(ب) روزمرہ گفتگو میں ہمارا یہ کہنا مذکور بالا تحلیل کے عین مطابق ہے، کہ دو اشیاء جو کسی لحاظ سے مشابہ ہوتی ہیں، اس مشابہت کی حد تک ایک ہوتی ہیں، چنانچہ ایسی اشیاء کے دو توام بیٹے ایک دوسرے سے اس قدر مشابہ تھے کہ ان کو ناموں کے علاوہ کسی اور چیز سے تمیز کرنا ناممکن تھا۔ ان دونوں کا رنگ ایک ہی تھا، ناک نقشہ ایک ہی تھا، اور قد ایک ہی تھا، جس طرح ہم کہتے ہیں کہ ان کی ماں ایک ہی تھی۔ یہاں لفظ "ایک ہی" مبہم ہے۔ اس کے معنی "نا قابل تمیز مشابہت" بھی ہو سکتے ہیں، اور "انفرادی عینیت" بھی۔ یہ ابہام اکثر معلوم کیا گیا ہے، اور منطقی یا معروضی نقطہ نظر سے اس کے خلاف بجا طور پر شکایت کی گئی ہے، کہ یہ روشیں دماغ اشخاص میں مغالطہ پیدا کرتا ہے۔ لیکن بظاہر کسی نے اس کی نفسیاتی بنا کی تحقیق نہیں کی، اگرچہ ایک سے زائد مصنفین نے اقبال کیا ہے، کہ "یہ ابہام ایسا ہے جس سے ہمیشہ بچنا ممکن نہیں۔" اس اختلاط کو اسمائے عامہ کے وجود کی طرف منسوب کرنا، یا مذہبی حقیقت کے از یاد رفتہ مباحث کو بیان کرنا کافی نہیں۔ ہم کو یہاں افکار اور اشیاء کے اختلافات یا منطقی تحلیل سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم کو یہاں ایک نفسیاتی عمل کی تحلیل کرنا ہے۔ یہاں افکار اور اشیاء کو غلط ملط کرنے کا میلان اکثر نفسیاتی انتشار کا حشرچہ رہا ہے اور

اب بھی ہے۔ صرف چند اشخاص ایسے ہیں، جو بتکلف یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ امتداد کا خیال مستند نہیں ہوتا۔ لہذا اگر یہ عقیدہ ”غیر طبعی“ معلوم ہو کہ دو مشابہ چیزوں کا خیال و درشاہ خیالات پر مشتمل نہیں ہوتا، تو کوئی تعجب نہ کرنا چاہئے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ عنیت کے دونوں معنی نفسیاتی نقطہ نظر سے مباح اور جائز ہیں، ان دونوں میں تمیز و تفریق کرنا، اور ان کے تعلق کا معائنہ کرنا بہتر ہو گا۔ ان میں سے ایک کو ہم ”احضاری“ یا مادی عنیت“ کہہ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو ”عددی یا انفرادی عنیت“ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہا جائے کہ ”مختلف اشیا ہیں، لیکن ایک سالہ سے بنی ہیں“ یا یہ کہ ”شخص ایک ہی ہے، لیکن اتنا بدل گیا ہے، کہ پہچان نہیں پڑتا“ اس طرح دونوں صورتوں میں وحدت اور کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ اور یہی عنیت، یا ہویت، وحدت یا محض ”ایک پن“ سے مختلف ہے، جس میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن وحدت اور کثرت دونوں صورتوں میں مختلف ہے، اور ہر ایک کسی کسی طرح دوسرے کا عکس ہے۔ ایک میں دو مختلف افراد کم از کم جزواً منطبق ہوتے ہیں، اور شاہد صرف خارجی نشانات سے تمیز کئے جاتے ہیں، یہ نشانات بالآخر مقامی علامات ہوتے ہیں۔ دوسری میں ایک فرد کم از کم جزواً مختلف ہو گیا ہے، اور شاہد خارجی نشانات سے پہچانا جاسکتا ہے۔ یہ نشانات بالآخر زامانی علامات ہوتے ہیں۔ ایک صورت میں تو وحدت ایک انفرادی احضار ہے اور دوسری صورت میں ایک فرد کا احضار۔

احضاری عنیت میں وحدت ایک ہی احضار کی ہوتی ہے، یہ احضار بسیط ہو، یا مرکب، اور یہ دو زائد دیگر احضارات میں مشترک جزو کی عنیت سے داخل ہوتی ہے۔ یہ بلاشبہ ممکن ہے، کہ اس کو فروی بنا دیا جائے، لیکن جب یہ ایک مقابلہ کے محل میں منکشف ہوتی ہے، تو یہ ایک احضار ہوتی ہے، اور بس۔ ان انفرادی نشانات کے فرو کرنے کی وجہ سے یہ واحد احضار منطقی قبول کی اصطلاح میں ”مجمود“ بن جاتا ہے، لیکن نفسیاتی حیثیت سے ضروری نہیں۔ یہ ایک جنسی مثال ہو سکتی ہے، جس کو عکس اور ذہول نے انفرادی نشانات سے

محدوم کر دیا ہے لیکن پسرخ کی طرح، ایک فرد احضار ہو سکتی ہے، جن میں یہ نشانات کبھی تھے ہی نہیں۔ یہاں ہم ایک ایسی حقیقت پر ایک نئے راستے سے پہنچتے ہیں، جس کو ہم اس سے قبل بالتفصیل بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ احضارات، بحیثیت افراد ہم تک نہیں پہنچنے، بلکہ بحیثیت ایک سلسلہ کے تغیرات کے زمان و مکان (جو کسی چیز کو فرد بنانے کے گویا آلات ہیں) اور جو معروضی علوم میں فرض کئے جاتے ہیں انفسانی نقطہ نظر سے اس محض تفرق کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔

انفرادی عینیت کے متعلق جو بہت سے تکلیف دہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، وہ مابعد الطبیعیاتی ہیں، نہ کہ نفسیاتی۔ لیکن عینیت کی ان دونوں تصور توں کے فرق کی توضیح کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ کبھی مقابلہ سے عینیت قائم نہیں ہو سکتی۔ زانی تسلسل کا انقطاع مشابہت کے قوی ترین دلائل کو رد کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جب تنزیری کا تسلسل انہوں پہ تو نفس مشابہت بھی عینیت کے لئے ہلک ہو سکتی ہے۔

حقیقی مقولات

(۶) حقیقی مقولات کے متعلق عام طور پر کہا جاسکتا ہے، کہ یہ بہت بڑی حد تک فکر انسانی کے تشبیہی یا وہمی میلانات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان تصورات کی تشکیل اولاً تو اس چیز کے واقعات پر موقوف ہوتی ہے جس کو ہم حقیقی معنوں میں ”شوروات“ کہتے ہیں، جس سے بین الموضوعی تعامل مدلول ہوتا ہے، اور ثانیاً خود ہمارے احضارات کے بعض زمانی و مکانی اضافات پر۔ ایک طرف تو یہ خیال رکھنا ضروری ہے، کہ یہ زمانی و مکانی

Anthropomorphic

۱۵

Mythological

۱۵

اضافات سبب یا محرک (اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ بالآخر سند) ہیں اشیاء کی طرف ذاتیت، قوت غلطی اور قصہ کو مکتوب کرنے کا۔ لیکن یہ براہ راست فکر کی ان صورتوں کا حشر ہے نہیں، جو اس طرح پیدا ہوتی ہیں جو دو سرے طرف یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ صورتیں اگرچہ ایک خود مختار منبع کہتی ہیں تاہم بغیر ایک مناسب مواد کے یہ استعمال میں نہیں آسکتیں۔ اگر ہیوم کے متبعین ان "تلازمات" پر کلی بھروسہ رکھنے میں غلطی کرتے ہیں، جو ہمارے احساسات کی ترتیب سے طبعاً اور بالضرورت پیدا ہوتے ہیں (جیسے ایسٹل) تو کانٹ کے شاگرد بھی "ادراک کی ترکیبی وحدت پر" کلی بھروسہ رکھنے میں غلطی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ تلازم کو ادراک کی وحدت سے اس طرح الگ کرنے میں ہم تو یا غلطی کے کنارے پر ہیں۔ اگر ہم یہ تفصیل صرف عارضی طور پر، اور توضیح مطالب کے لئے کرتے ہیں، تو یہاں پھر ہم کو یہ بھولنا چاہئے کہ ذہن میں نشو و نما ہوتا ہے، یہ بنایا نہیں جاتا۔ "خلقی" وہی "در صورتی" وغیرہ قسم کی اصطلاحات کا بغیر مزید تعریف و تہلیل نہایت آسانی سے اس غلط خیال کی طرف لے جاتا ہے، کہ جو ذہنی دانستہ ان ناموں سے مدلول ہوتے ہیں وہ سب مساوی طور پر غیر مشتق اور اصلی، اور نہ صرف تجربے بلکہ ایک دوسرے سے بھی بے نیاز ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وجدان کی صورتوں کے بغیر فکر کی صورتیں ناممکن ہوتی ہیں یعنی یہ کہ اگر ہم نے "بھرے ہوئے" اور خالی مکان، زمان میں باطنی و حال و غیرہ میں تمیز کرنا نہ سیکھ لیا ہوتا، تو ہم کو اپنی ذات کا شعور نہ ہو سکتا تھا۔ پھر یہ بھی اسی قدر صحیح ہے کہ اگر ہم محسوس اور حرکت، نہ کر سکتے، اور ارباب مات کج وصول نہ کر سکتے، اور تجربہ اپنے آپ کو نہ دہراتا، تو ہم مکانی و زمانی وحدت کے اس درجہ پر بھی نہ پہنچتے۔ کانٹ نے ادنیٰ صورتوں پر عقلی صورتوں کے اس انحصار کو اپنے مقولات کے خاکہ میں بہت دبی زبان سے تسلیم کیا ہے۔ پھر اس نے جہاں اپنے Analytic میں حس اور فہم بحیثیت اصول اور فعلی کے مخالف (جس سے وہ اپنی Aesthetic کو

شروع کرتا ہے، اس کی تصحیح کی ہے، وہاں بھی وہ اس کو مان لیتا ہے۔ تاہم اگرچہ جس چیز کو ہم حقیقی علم کے موضوعی و معروضی عناصر کہتے ہیں، وہ ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں، لیکن مقدم الذکر ایک معنوں میں ایک قدم آگے ہی رہتا ہے۔ ہم پھر استقلال و فردیت، قوت فاعلیہ اور توافقی، کو اپنے سے باہر پا لیتے ہیں، جن کو ہم نے شروع میں اپنے اندر پایا تھا۔ لیکن شخصیت کا اس طرح ابتداءئی طور پر منسوب کرنے سے اگرچہ پہلے پہلے فہم میں آسانی ہوتی ہے، تاہم یہ نسبت جلد ہی بنی ناقص ثابت ہو جاتی ہے، اور ان تضادات کو پیدا کرتی ہے، جو فلسفہ کا ایک بڑا محرک رہا ہے۔ ہم اس وحشی پر منتے ہیں، جو سمجھتا ہے، کہ مفاسیس کو خوراک کی ضرورت ہوتی ہے، یا اس بچے پر منتے ہیں جو شمع ہوتا ہے، کہ تصویر کے گھوڑے ہمیشہ ساکن رہتے ہیں۔ لیکن ہم میں سے بہت کم اس بات پر غور کرتے ہیں، کہ ہر عام تفکر کے پس پردہ ایک ہی فطری عجلت ہوتی ہے۔ ہم ایک متہ چیز کی طرف وہ وحدت منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم بحیثیت ایک باقی رہنے والے موضوع کی وحدت کے جانتے ہیں۔ ان متہ اشیا کے تغیرات کی طرف اس چیز کو منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم صرف بحالت فعلیت و انفعالییت جانتے ہیں۔ پھر ہم ان تغیرات میں ان کی طرف غایات کے حصول کی وہ کشش منسوب کرتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ ہم کو معلوم ہے، کہ ہماری حالت میں حسی غلبت و نفرت کو پیدا کرتی ہے۔ اس سوال کرنے میں، کہ یہ کیا ہیں، یہ کس طرح عمل کرتے ہیں، اور یہ کیوں اس طرح عمل کرتے ہیں، ہم پہلے تو اسٹیپل کو خدا اپنے مسائل سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، باوجود ان اختلافات کے، جن کے وجہ سے ہم ذہن اور ماہی کے درمیان ایک طبع حال دیکھتے ہیں۔ دیگر تہائیل کی طرح یہ جلی تہائیل بھی مزید علم سے تصدیق، تردید، یا تغیر کی محتاج ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ تصدیق وغیرہ اشیا، ان کی اس بصیرت سے ہوتی ہے،

جس کو خود ان مثال نے ممکن بنایا ہے۔ یہ کہ یہ اپنی پہلی صورت میں وہی تھیں، اور یہ کہ اگر یہ اس طرح پیدا نہ ہوئیں، تو ان کا وجود ہی ہوتا، ان باتوں کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑتا ہے کہ اب، باب سے بعد، ان کا منطقی استحالة ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے یہ معروضات صحیح ہو جاتی ہیں۔ اس جواز کو ثابت کرنا فلسفہ کا کام ہے۔ ہم کو پہا صرف نفسیاتی تحلیل اور نفس ان تصورات کی اصلیت سے سروکار ہے۔

(۱) جس خبر کو ہم جوہر اور صفت کے مقولہ کے معروضی، یا اور اکی عناصر کہہ سکتے ہیں اس کو ہم ”وجدان اشیا“ کے زیر عنوان بیان کر سکتے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ ہم نے بعض موضوعی اجزاء پر بھی غور کیا تھا، جو بالکل صحیح صرف تصدیقی سطح پر لگ کر ہوتے ہیں، اگرچہ ان دونوں سطحات کے درمیان کوئی تین حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔ یہ اجزاء یہ ہیں: (۱) وحدت و استقلال جو کم و بیش مخصوص ہے اس کے ساتھ جو اشیا پہلانے کی مستحق ہے۔ (۲) اشیا اور ان کے خواص کی خود یہ تمیز۔ جوہر کی تعریفیات میں بعض اوقات تو ان میں سے پہا جزو نمایاں ہوتا ہے اور بعض اوقات دوسرا مثلاً جوہر وہ ہستی ہے جو قائم بالذات ہو، یا یہ وہ ہے جو صفات کی حامل ہے یعنی وہ جس میں یہ صفات پائی جاتی ہیں یا جس سے ان صفات کو تعلق ہوتا ہے پہلی تعریف کا سرشمہ اور اس کی تعریف ہمارا خیال ہے کہ ہماری غنیت میں پائی جاتی ہے اور یہاں ہم خارجی اشیا کو جن کے ساتھ ہم تعامل کرتے ہیں اس کے ساتھ مائل کر دیتے ہیں یعنی یہ کہ ہم ان کو ”اشخاص“ کی صورت دیتے ہیں۔ لیکن دوسری تعریف اشیا کی اس معروضی تحلیل کی طرف منسوب ہونی چاہئے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہاں ہم اپنے آپ کو بحیثیت حال صفات کے ان کے ساتھ مائل بنانے پر ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہم اپنے آپ کو حقیقی بنالیتے ہیں یہی علت ہے ابتدائی فکر کی ماہیت کی ”یعنی“ روح کچھ نہیں سوائے سانس کے اور یہی بنا ہے اس ثنویت کی جس نے یہ کہ کر ماہیت کی تردید کی کہ ذہن اور مادہ

سے دیکھو باب ششم بند ۶ (مضف) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعض زبانوں میں کوئی سینہ ایسا نہیں ہوتا، جو نہ ذکر کا ہونہ موت کا (مضف)

تمیز اور قائم بالذات، لیکن ہر تہہ جو اس پر ہیں۔ اسی نقطہ نظر سے لاک نے ہمارے تصورات جو اس پر اپنی کلاسیکل سمجٹ شروع کی۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے، وہ صرف ”کسی چیز کے مبہم تصور“ کو معلوم کر سکا، جو صفات پر کہہ لے، حال یا مالک ہے۔ لیکن یہ ایسا تصور ہے، جو گویا فکری کمزوری کا نتیجہ ہے، نہ کہ تجربہ پر مبنی۔ یہ ایک محض استعارہ ہے جس میں ایک لائے الی النہایت رجعت شامل ہے، اور جس کے ”نئی“ ذہن اور مادہ دونوں کے تعلق سے، یہ ہیں، کہ ”ہم نہیں جانتے“۔

اسی تحلیل کی بنا پر لاک نے اپنے آپ کو یہ غیر معمولی نتیجہ نکالنے کا مجاز سمجھا، کہ ”احساس ہم کو یقین دلاتا ہے، کہ خصوصیت اشیا موجود ہیں، اور تفکر یقین دلاتا ہے، کہ ذہنی فکر اشیا بھی موجود ہیں“۔ ہیوم نے لاک کے مقدمات کو تو تسلیم کیا، لیکن لاک کی منطق سے بہت بہتر منطق ہے۔ یہ نتیجہ نکالا، کہ ان کے مطابق تصور جو ہر میں اس کے سوا کوئی کھت ہے ہی نہیں، کہ جسم کی حد تک کہ ”مخصوص صفات کا مجموعہ ہے، اور ذہن کی حد تک“ اور اکالت کی ایک پوٹلی ہے، ایسے حل بھی یہاں تک تو ہیوم کے ساتھ متفق ہے، اور نتیجہ نکالتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں ہم صرف ایک مستقل اسکان کا ذکر کر سکتے ہیں، یعنی جسم کی حالت میں اسکان احساسات، اور ذہن کی حالت میں اسکان حسیت وغیرہ۔ لیکن اس نے یہ اعتراف کیا، کہ باوجود اس کے یہ ہم رتبہ نہیں یہ واقعہ حافظہ (اور اس لئے واقعہ توقع) ان دونوں میں اہم فرق پیدا کرتا ہے۔ لیکن مل اور ہیوم دونوں بے بس ہو گئے، جب ان کے سامنے ”مجموعہ“ اور استقلال کی اسی اصطلاحات کے معنی آئے۔ یہ دونوں عقلی قسم کے معروضات ہیں، کہ کوئی جس ان کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ اسی وجہ سے ہیوم مشکل ہو گیا، اور مل لا اور بھی۔

لے جیسا کہ پہلے دیکھ چکے ہیں (باب اول، نذر ۲) یہاں لوگ کی ایسی غلطی یہی کہ اس نے ایک من باطنی کوٹھن کیا، بولا ہری حواس کے ہر تہہ تہی۔ (مضف)

لیکن یہاں بریکلے، لاک اور ہیوم کی نسبت، نفسیات کا بہتر اہر تھا۔ اس نے اس چیز کو واضح طور پر دیکھ لیا، جس کو ان دونوں نے شروع میں نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کا قول تھا: ”میں جانتا ہوں، کہ میں خود اپنے تصورات کا متادف نہیں ہوں، بلکہ ان کے علاوہ ایک ذمی فکر، فعال ہستی ہوں، جو ادراک، علم، ارادہ، اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہے۔ مجھے اس کا علم ہے، کہ میری ذات رنگ و آواز، دونوں کا ادراک کرتی ہے۔۔۔۔۔ اس لئے میری ذات واحد رنگ و آواز، دونوں سے ملکہ (انہیں دو پر کیا موقوف ہے) جملہ اشیاء محسوسہ و تصورات غیر متحرکہ سے جدا گانہ ایک ہستی رکھتی ہے لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ یا جوہرادی کے متعلق نہیں۔۔۔۔۔ اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہیں۔“ ویکارٹی ثنویت میں یہ انقطاع بریکلے تھے ہمیشہ اور ہر شخص کے لئے پیدا کیا، اور اسی وجہ سے اس کو نہایت احترام سے اس معاصرین، لائبنٹنز اور میلیہ اش کیساتھ جگہ دینی چاہئے۔

لہذا ہم یہ ثابت شدہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ذات، یا موضوع بحیثیت ”درذمی فکر فعال ہستی“ یا روح، کئے اس تصور جوہر کا سرچشمہ ہے۔ اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے، کہ موضوع اور جوہر میں تفرق کس طرح ہوا۔ لاک نے کہا تو ال تھا، کہ یہ بات قابل غور ہے، کہ قوت فاعلی ارواح کی، اور قوت انفعالی مادہ کی، اصلی صفت تو نہیں۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے، کہ مخلوق ارواح مادہ سے کلی طور پر علیحدہ نہیں، کیونکہ یہ فعال بھی ہوتی ہیں، اور منفعل بھی۔ لائبنٹنز ان اقوال کا نہایت تیاگ سے استقبال کرنے کے تیار تھا، بشرطیکہ لفظ روح کے اس قدر عام معنی لئے جائیں، کہ اس میں تمام ارواح، بلکہ۔۔۔۔۔ وہ تمام سلسلے اور جوہری وحدتیں شامل ہو جائیں، جو ارواح سے مماثلت رکھتی ہوں، یعنی یہی وہ راستہ تھا، جو ابتداءئی فکر نے اختیار کیا۔ جس نسبت سے کہ استقلال فردیت اور فعل کسی شے میں موجود ہوتے تھے، اسی نسبت سے اس شے کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ امریکہ کا وحشی اپنی قابل اعتبار

کمان کا ذکر اسی طرح کرتا ہے جس طرح وہ اپنے قابل اعتبار گھوڑے کا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے گھوڑے کی طرح اس کو بھی ایک نام دے دیتا ہے (اس کی مثال عربوں میں بھی ملتی ہے جو اپنی تلواروں کو خاص خاص ناموں سے یاد کرتے تھے۔ مترجم) لیکن جب وہ اپنی کمان یا کوئی اور اوزار بنانے بیٹھتا ہے تو دیر یا سویرا ایک اور نیا تصور پیدا ہوتا ہے۔ وہ لکڑی کا ایک ٹکڑا لیتا ہے۔ اور اس کو شمعین شے نہیں کہتا جاسکتا، کیونکہ اس سے وہ کمان بنانے کی بجائے نیزہ بنا سکتا ہے، خیمہ کا ڈنڈا بنا سکتا ہے یا اس کو کاٹ کر لنگ جلائے کے کام میں لاسکتا ہے۔ لہذا اس وقت وہ اس کو ایک مخصوص شے نہیں سمجھتا بلکہ وہ اس کو مادی مادہ یعنی بہت سی چیزوں کا اسکان اور اس لئے افراد اشیاء کے مقابلے میں زیادہ مستقل سمجھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرویت متعین صورت اور وظائف جو شے کے مضمرات ہیں اس خالص مادہ کے عوارض ہیں۔ اس مادے سے اشیاء بنتی ہیں، لیکن نفس یہ مادہ شے نہیں۔ یزائد سے زائد بقول ارسطو اشیاء کی علت ہے، بشرطیکہ اب بھی ایسی علت کا ذکر مناسب ہے جو صرف استقلال، قوت اور انفعالیات پر دلالت کرتی ہو۔ اس طرح یہاں ہم لاک کی دو حدود میں سے ایک پر پہنچ جاتے ہیں۔ دوسری حد موضوع، یا روح، من حیث بھی ہے۔ جب تک کہ ہم ایک ایسی ذات فرض کر سکتے ہیں جو شمعین فعلیت پر دلالت کرتی ہے، اس وقت تک اور ذاتوں کی جن کا تسلسل ممکن تصور ہے۔ جب ہم ایسا نہیں کر سکتے، تو صرف ”مستقل اسکان احساس“ باقی رہ جاتا ہے جس سے ایک ایسی معروضی حقیقت مدلول ہوتی ہے جو اگر ایک موضوع، یا بہت سے موضوعات کا نتیجہ نہیں تو ہمارے لئے ناقابل علم ہے۔ اس مادے ناجوہر کا وہ استقلال جو اس کے شمعین سے مدلول ہوتا ہے، ذہن، یا روح، کے استقلال سے اتنا ہی مختلف ہے، جتنی موت حیات سے۔ ایک تو وہ مجرد استقلال ہے، جو تغیر سے مطابقت نہیں رکھتا، اور دوسرا وہ حقیقی ”بقا“ جو اس کے لئے ضروری ہے۔ ایک خالی وقت کو فرض کرتا ہے اور دوسرا اس کا مشمول مہیا کرتا ہے۔

مستقل امکان کسی قدر قیاسی کیوں نہ ہو، ہم اپنے احساسی سطحیات کو
 بالعموم اسی کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو اس اصطلاح صفت
 کے معنوں کی تحقیق کرنا ہے جس کا اطلاق ہم معروضی عناصر پر کرتے ہیں۔ یہ
 کہاں سے آئی ہے اس کا سبب کیا ہے؟ بعض اوقات اس کے لئے
 ”وصف“ اور ”عرض“ کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں لیکن یہ اصطلاحات
 ہم معنی نہیں۔ ہیٹلٹن کہتا ہے: ”لفظ صفت اور لفظ وصف قابل
 تبادلہ ہیں، کیونکہ ہر وصف صفت ہوتا ہے اور ہر صفت وصف۔ لیکن اپنی
 زبان میں ہم دو رواج نے ان کے معنی مختلف کر دیئے ہیں۔ صفت کے
 ذرا اعلیٰ معنی لئے جاتے ہیں، اس لئے اس کو رٹنا اعلیٰ اوصاف کے لئے
 استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اوصاف الہیہ کا فکر معیوب سمجھا جاتا ہے۔ لیکن
 ہمارے نزدیک یہ تفریق محض کسی نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ ہم اشخاص کے لئے
 ”صفات“ کی اصطلاح استعمال کریں اور مادے کے لئے ”اوصاف“ لگیں؟
 اس کی وجہ اگر صحیح ہے، تو یہ موضوع اور جہر کے مزید تفرق کی طرف
 اشارہ کرتی ہے۔ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ شخصیت سے کلیت مدلول ہوتی
 ہے، لیکن مادیت سے یہ مدلول نہیں ہوتی۔ قلیل ترین شخصیت کے ساتھ
 بھی ایک ایک فرد یعنی ایک ایسا موضوع پایا جاتا ہے جو وہ تجربہ رکھتا ہے
 یا اس تجربے سے ”لطف اندوز“ ہوتا ہے جو اس کی تنہا کلیت ہے۔ روح
 اور مادہ دونوں مساوی طور پر منطقی موضوعات ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقت میں
 ایک صفات رکھتی ہے اور دوسرا صفات نہیں رکھتا۔ ایک کا جوہر تو یہ ہے
 کہ اپنے آپ کو ظاہر کرے اور دوسرے کا جوہر یہ ہے کہ اس میں کوئی ذات
 ہی نہیں ہوتی جس کا اظہار کیا جائے لیکن اگر جس چیز کا اس پر حمل کیا جاتا
 ہے، اس کو ہم عرض کہتے ہیں، تو پھر اس پر اوصاف کا بھی کس طرح تحمل
 کر سکتے ہیں؟ احساسی سطحیات اور ان کے اضافات ہمارے لئے افراد
 عوارض ہوتے ہیں، لیکن یہ محض عوارض نہیں ہو سکتے۔ جس صورت میں کہ یہ
 فوری تجربے میں آتے ہیں اس سے سوائے ان کی خارجیت کے اور کچھ

مدلول نہیں ہوتا۔ لیکن ان کا انتظام اور ان کی باقاعدگی، اس کے علاوہ کسی اور چیز پر دلالت کرتا ہے، جو گویا ان کی شرکت وجود اور ان کے نتائج کی بنیاد ہے۔ اسی سے اشیاء کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اشیاء سے مادہ کی طرف اترنے میں (بشرطیکہ ایک فعال موضوع سے مطلق ناقص ثابت ہو) بجائے اس کے کہ اس کی بنا کو ہم اس کے خلوص میں پائیں، ہم اس کو بالکل غم کر دیتے ہیں۔

(۲) اس بنا کے ذکر سے ہم طبعا علیت، یا علاقہ علت و معلول کی طرف آجاتے ہیں۔ پہلے ہم کو ان تین بیانات میں فرق کر لینا چاہیے، جو اگرچہ بہت مختلف ہیں، لیکن جن کو گڈ بڈ کئے جانے بہت احتمال ہے۔ ایک مخصوص حادثہ، مثلاً یہ کہ دھوپ پڑنے سے پتھر گرم ہو جاتا ہے، کے ادراک کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ:-

(۱) دھوپ پتھر کو گرم کرتی ہے۔ یہ علاقہ علی کو حاصل کرنے کی ایک حینی مثال ہے۔ یہاں، کم از کم صراحتہ، کوئی ذکر کسی کلی اصول کا نہیں، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم کہتے ہیں، کہ (۲) ہر حادثے کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہیے۔ اس بیان کو عام طور پر معلول علت کہتے ہیں۔ لیکن اس چیز سے بالکل جدا لگانا ہے، جس کو بالعموم ایک تجربی تقسیم کہا جاتا ہے، مثلاً (۳) ”یہ اور یہ مخصوص عمل ہمیشہ ان مخصوص معلولات کو پیدا کرتی ہیں“ اس کا قانون علت و معلول کہا جاتا ہے۔ موثر الذکر دو بیانات کے ساتھ نفسیات کو مطلقاً کوئی تعلق نہیں۔ اس کو علت کے محض اس تصور کی تحلیل و تحقیق کرنا ہے، جو (۱) میں بیان ہوا ہے، جو ان دونوں تعلیمات میں شامل ہے۔ کیا صرف بعض حادثات ہی علتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ ”اتفاق“ سے مدلول ہوتا ہے، یا کیا تمام علتیں بلحاظ عمل و فعل یکساں ہیں؟ یا کیا بعض متلون مزاج اور بے قاعدہ بھی ہوتی ہیں، جیسا کہ بعض غور و فکر نہ کرنے والے فرض کرتے ہیں؟ یہ

وہ سوالات ہیں، جو ہماری بحث میں شامل نہیں۔
 کہا جاسکتا ہے، کہ علاقہ علی کی تحلیل میں ایک بات کا تو ہیوم نے
 ہمیشہ کے لئے فیصلہ کر دیا ہے، مینی یہ کہ یہ علاقہ کسی علی رابطہ کے علاوہ اسط
 وجدان پر موقوف یا اس کو شامل نہیں۔ صرف دو اضافات ہیومر کے
 نزدیک درک ہوتے ہیں۔ اول ان اشیاء کی مکانی تقارنت، جن میں علی
 علاقہ ہوتا ہے، اور دوم علت کی معلول پر تقدیم زمانی۔ صرف یہی دو اضافات
 ہیں، جو بالراست قابل علم ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم ”وصوب“ پتھر کو گرم
 کرتی ہے“ اتنے ہی نقیض کئے ساتھ کہتے ہیں، جتنے کہ ”سورج منگھٹا اور ڈوبتا
 ہے“ گویا دونوں کا مساوی طور پر بالراست مشاہدہ ہو سکتا ہے، لیکن اس کا
 اس قدر بدیہی نہ ہونا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے، کہ صرف بعض صورتوں
 میں، جہاں ایک تغیر دوسرے تغیر کے بعد پیدا ہوتا ہے، ہم اس تغیر کو دوسرے سے کا
 نتیجہ سمجھتے ہیں۔ علی مطابقت کم از کم اتنی ہی کثیر الوقوع ہے، جتنا کہ علی تعلق اب
 اگر یہ فرق ادراک سے نہیں ہوتا، تو کہاں سے آتا ہے؟ ہیوم کا جواب،
 جس کو انگریز ماہرین نفسیات اس وقت سے اب تک برابر دہرا رہے ہیں،
 یہ ہے، کہ تمام دنیا جانتی ہے، کہ یہ فرق تلازم کا نتیجہ ہے، یہ کہ جب کسی شے
 الف کا تغیر الف دوسری شے ب کے تغیر ب پر اکثر مقدم مشاہدے
 میں آئے، تو اس کی تکرار سے ہمارا ذہن ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے
 کی طرف اُل ہو جاتا ہے، یہی سیلان جو پہلے سے موجود نہیں ہو سکتا، ان اشیاء
 کے درمیان تیسرا تعلق پیدا کرتا ہے۔ اب اس ”باطنی ارتسام“ جو تلازم کا نتیجہ
 ہوتا ہے، کا اخراج ہوتا ہے، ”کیونکہ یہ ایک عنام مشاہدہ ہے، کہ ہمارے
 ذہن میں اپنے آپ کو خارجی اشیاء پر پھیلانے کا بڑا زبردست رجحان ہوتا ہے۔“
 اس موضوعی اصلیت اور مابعدی اخراج کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں،
 لیکن ہیوم کے اس شہرہ آفاق عقیدہ میں باقی تمام باتیں واقعات کے
 غلاف ہیں۔ ایک لحاظ سے تو یہ بہت زیادہ باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ
 تمام متقل تعاقبات علی نہیں سمجھے جاتے، حالانکہ اس عقیدہ کے مطابق ان کو

ایسا سمجھا جانا چاہئے تھا۔ ایک اور لحاظ سے یہ بہت کم باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ علاقہ علی کا اثبات اکثر کسی واقعہ کے پہلے وقوع پر ہوتا ہے۔ طبعی انسان نے علت اور علامات یا بدشگونوں میں ہمیشہ تمیز کی ہے لیکن کسی چیز پر یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ اس نے اپنے آپ کو علت سمجھنے سے قبل اکثر کوئی معلول پیدا کیا ہے۔ جے، ایس، مل نے پہلے اعتراض کو علیاتی نقطہ نظر سے مستقل اتصال کے ساتھ، ”غیر مشروطیت“ کی خصوصیت کو شامل کر کے رد کیا ہے لیکن یہ ایسا تصور ہے جس کی ہیوم کے مقدمات سے نفسیاتی توجیہ نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ ہم اس کو اس بات میں تحول نہ کر دیں، کہ ہمیشگی منطقی ہونی چاہئے نہ کہ جزئی، لیکن پھر بھی دوسرا اعتراض جو اس کا توں باقی رہتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنی توجہ زمانی تعاقب تک محدود رکھتے ہیں، اس وقت تک ”غیر مشروط“ ایک ایسا لفظ رہتا ہے جس کے کوئی معنی نہیں۔ صرف یہی کہنا کافی نہیں، کہ ایک دائمی تعاقب اس تصور کو پیدا کرتا ہے، اور یہ کہ اس تصور کے پیدا ہونے کے لئے اس تعاقب کا دائمی ہونا ہی کافی نہیں ہوتا، یہ غیر مشروط بھی ہونا چاہئے۔ یہاں ہم استاد کو شاگرد سے لڑوا سکتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے: ”ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں دوسری کی علت اور معلول نہیں ہو سکتی، اور جو تعلق کہ وجدانا، یا استدلالاً یقینی ہے اس کے متعلق شاید صرف یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مشروطیت علاقہ علی کا ایک جزو ہے، تاہم یہ دائمی اور غیر متغیر بنکار کا نتیجہ نہیں۔“

یاد ہو گا، کہ ہیوم کے نزدیک ”نام نہاد“ باطنی ارتسام ”قوت“ یا قابلیت تھے تمام تصور کو مرکب کرتا ہے۔ اب اگر ہم اس تصور پر اور غائر نظر ڈالیں گے، تو اس اضافت کے اس عنصر کا سرچشمہ اور واضح ہو جائے گا۔ اس ارتسام کی ماہیت کی توضیح کے لئے ہیوم نے اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ کسی لفظ کو سننے کے بعد ہمارا خیال فوراً اس خاص تصور کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جو اس لفظ سے متلازم ہے، اور پھر ذہن کی کوئی کوشش بھی اس انتقال کو روک نہیں سکتی۔ لہذا یہ امالہ جو باطناً ”محسوس“ ہوتا ہے

نہ کہ غارتاؤں کے نزدیک، حیوم کے نزدیک اشیاء میں منتقل کر دیا جاتا ہے، اور یہی کہ ہم ان کے درمیان قابل فہم امانت سمجھتے ہیں بلکہ اگر حیوم اس کو تسلیم کرتا ہے، تو کیا اس کو اس سے زیادہ کچھ اور تسلیم نہ کرنا چاہئے؟ کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے تصورات میں تلازم کی کارفرمائی کی وجہ سے ہم اس امالہ کو محسوس کرتے ہیں، جس کو ہماری انتہائی کوشش بھی روک نہیں سکتی، اور یہ کہ ہم اس امالہ کو کسی اور حالت میں محسوس نہیں کر سکتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو طبیعتی انسان سیب کا نام سن کر لادہی طور پر سیب کو اپنے خیال میں لانے کے طرف مائل ہوتا ہے، یا بجلی کو دیکھ کر کرن کا متوقع ہوتا ہے، تو کیا ہم کو یہ تسلیم نہ کرنا چاہئے کہ جب وہ عناصر رعبہ یا اپنے دشمنوں سے مغلوب ہوتا ہے تو اس میں یہ امالہ اور پہلے اور اور زیادہ موثر طریقہ سے پیدا ہوتا ہے؟ لیکن اس کے علاوہ یہ تمام مثالیں اس خبر کو روشنی میں لاتی ہیں جو حیوم کے ”امالہ“ سے بھی مدلول ہوتی ہیں، جتنے کوشش یا فعل جو اس کا لازمی ہم نسبت ہے۔ ناقابل مدافعت تلازم ہی خبر اس کو روکنے کی کوشش سے علم میں آتا ہے حیوم اپنے اس قول میں اس کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کے اصول تلازم خطا نہ کرنے والے غلط نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کسی وقت اپنی توجہ کسی ایک چیز پر جما لئے، بغیر اس کے کہ وہ اور آگے کی طرف دیکھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم تلازم کی کارفرمائی کے بغیر حالت فاعلیت کو بھی جانتے ہیں، اور حالت مفعولیت کو بھی، اس جگہ جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں ہم جانا چاہتے ہیں، اور اس جگہ لے جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں جانا نہیں چاہتے۔ اگر حیوم تصور علیت کی فعلیت کی تحقیق اور علی استنتاج کی بنا کی بالکل مختلف تحقیق کو غلط ملط نہ کرتا، تو پھر اس کو موخر الذکر کی اس تحلیل کو پیش کرنے کا خیال نہ آتا، جو اس نے پیش کی ہے۔

اگر ہم اپنے آپ کو مقدم الذکر اور سادہ تر سوال تک محدود دیکھیں، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عسام فکر میں جب ہم کہتے ہیں کہ الف ب میں اس اور اس کی علت بتا ہے، تو ہم اپنے اس تجربہ کو الف کی طرف تمثیلاً منسوب کرتے ہیں، جو بحالت فاعلیت ہم کو حاصل ہوتا ہے، اور ب کی طرف اس

تجربے کو جو بحالت مغنویت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر زبان کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اخراج اس وقت ہوتا ہے جب اس کا سان و گمان بھی نہ تھا کہ الف نے جو کچھ گویا اور ب پر جو کچھ گزرا وہ ان ہی حالات میں الف پھر کرے گا اور ب پر پھر گزرنے لگا۔ اس اخراج کے مناسب مواقع کی تعیین اشیاء متعلقہ کے زمانی و مکانی اضافات سے ہوتی ہے اور یہ اضافات وجدانی ہوتے ہیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے بالخصوص و سبب نہیں لیکن مجموعی عناصر پر مزید غور بہتر ہو گا۔ سب سے پہلے تو ہم کو باطنی فعل اور خارجی فعل کی تفریق پر غور کرنا چاہئے۔ مقدم الذکر تو وہ ہے جس کو ہم محض فعل کہا کرتے ہیں۔ اس سے صرف ایک چیز مدلول ہوتی ہے، یا فاعل۔ موزا الذکر جس کو اجزا کہنا بہتر ہو گا، وہ چیزوں پر دلالت کرتا ہے، یعنی فاعل اور مفعول یا منتفک اس سے زبان میں فعل لازم کے فاعل کو *causa inmanens* علت باطنی اور فعل متحرک فاعل کو *causa transiens* علت خارجی کہتے ہیں لیکن عام فکر محض فعل کو معلول نہیں سمجھتا، اور واقعہ یہ ہے کہ نظر فاعل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کو اجزا میں تحلیل نہیں کر سکتے لیکن جن اشیاء سے کہ ہم کو بالعموم معاملہ پڑتا ہے، وہ مرکب ہوتی ہیں، ان کے بہت سے خواص بہت سے اراکین اور پہلو ہوتے ہیں۔ پھر تجربہ جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر زیادہ علم ہم کو اس ترکیب کا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نقطہ نظر میں بھی مسلسل تبدیلی ہو سکتی ہے جس سے کہ ہم کسی چیز پر غور کرتے ہیں۔ اس طرح جو چیز کہ پہلے ایک تھی، اور اب بھی ایک لحاظ سے ایک ہے، وہ دوسری حیثیت سے بہت سی فرض کی جاتی ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ جب طبعی انسان اپنے آپ کو ایک سمجھتا ہے، تو وہ اپنا ذکران الفاظ میں کرتا ہے کہ میں چلتا ہوں، پچھتا ہوں، وغیرہ لیکن جب وہ اپنے آپ اور اپنے اعضاء میں تمیز کرتا ہے، تو وہ کہتا ہے کہ میں اپنا پاؤں

Immanent action ۱

Transeunt action ۲

Effectuation ۳

اٹھاتا ہوں، آواز اونچی کرتا ہوں وغیرہ۔ اس کا مطلب کہ یہ ہے کہ جب ہم اصلی فاعل میں فاعل اور مفعول کو الگ الگ کر کے، معلومہ فعل کو اجزائے تحویل کرتے ہیں، تو ایک نیا فعل رونما ہوتا ہے۔ لہذا فعل، اجزائے مقابلے میں بسیط تر خیال ہے، اور اس کی توجیہ بھی سو خزانہ کر سے نہیں ہو سکتی۔ یہ یقین کرنا یقیناً ایک بہت مشکل فلسفیانہ مسئلہ ہے، کہ مرکب کی یہ تحویل کہاں ختم ہوتی ہے لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے مرکب غے کی تحویل ذمی شعور موضوع میں، اور فعلیت کی تحویل شعور کی اس فعلیت میں ختم ہوتی ہے جس کو ہم نے توجہ کہا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر حیوم نے قوت کی جو تنقید کی ہے وہ سب غلط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ بعض کہتے ہیں، کہ ہمارے ذہن میں ایک توانائی یا طاقت محسوس کرتے ہیں، اور یہ کہ طاقت کے خیال کو اس طرح چل کر لینے کے بعد ہم اس صفت کو مادے میں منتقل کر دیتے ہیں، جہاں ہم اس کو بالراست معلوم نہیں کر سکتے۔۔۔۔۔ لیکن اس استدلال کے مغالطہ کو واضح کرنے کے لئے صرف اس بات پر غور کر لینا کافی ہے، کہ ارادہ جس کو یہاں ایک علت فرض کیا جا رہا ہے، اپنے معلولات کے ساتھ اتنا ہی قابلِ عبادت تعلق رکھتا ہے جتنی کہ کوئی مادی علت اپنے مخصوص معلول کے ساتھ کھتی ہے۔۔۔۔۔ وہاں بھی (یعنی، ذہن پر ہمارے ارادے کی حکومت میں) علت معلول سے متمیز اور علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور اس کی پیش بینی، ان کے مستقل اتصال کے تجربے بغیر نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ منطقی تحلیل ہے، نہ کہ نفسانی بات یہ ہے، کہ ارادہ علت نہیں سمجھا جا رہا، نہ اس کو اس کے معلولات سے متمیز کیا جا رہا، بلکہ حقیقت میں تو اس کا ذکر ہی نہیں۔ یہ دو قابلِ علیحدگی اقسامات کے تعاقب کی صورت نہیں۔ ہم اس لابی النہایتہ زحمت پر قادر نہیں جو ذی شعور تعاقب اور اس کی فعلیت کی منطقی تفریقات سے مدلول ہوتی ہے اس کے علاوہ ہماری فعلیت، بحیثیت فعلیت کے، کبھی بھی بلا واسطہ طور پر ہمارے

لے حیوم کا اشارہ لاک اور برکے کی طرف ہے (منصف)

سانے نہیں آتی۔ ہم میں بشرطیکہ ہم قائل ہوں، نفسیاتی تحلیل اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ مگر ہم دیکھ چکے ہیں، اس فعلیت کا اظہار دو طریقوں سے ہوتا ہے، وصولی یا افعالی، اور حرکی یا محذو و معنوں میں فعلی۔ علاقہ علی کے عمل میں ہم اپنے ان ہی کے تجربے کا اخراج کرتے ہیں۔

لیکن دو نصف ل کر کے نہیں بناتے۔ اسی طرح اجزاء کا واحد مکمل تجربہ نہیں ہوتا، صرف اس وجہ سے کہ ہم ایک ہی وقت میں دو چیزیں نہیں ہو سکتے۔ جن اشیاء سے ہم کو معاملہ پڑتا ہے، ان کے زمانی و مکانی اضافات ان کو جوڑنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اسی سے بعض دفعہ تناقض و تباین پیدا ہوتا ہے، جو اس تصور کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے۔ لہذا ایک عینی مثال میں علت و معلول کا نام نہ سادہ لازمی، علاقہ اپنی قدیم ترین صورت میں اس جہانی گوشے سے زیادہ نہیں، جو اس وقت ہمارے تجربے میں آتی ہے، جب ہم کسی چیز کو اپنے حسب نفاذ، عمل کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ ایک عمل کو جب ہم سہلی مرتبہ دیکھتے ہیں، تو یہ ایک واقعہ معلوم ہوتا ہے، جو ایک خاص جگہ اور ایک افائن وقت، ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بعد میں ہم ان کو دو اعمال یا دو واقعات میں تحلیل کر لیتے ہیں، جن میں سے ایک کو قائل سے تعلق ہوتا ہے، اور دوسرے کو متغول سے، یا صحیح تر بیان یہ ہو گا، کہ ہم اس کو ان کے تعامل کی صورت میں تحلیل کر لیتے ہیں۔ بعد میں جب کوئی دو واقعات اسی زمانی ترتیب میں (ان کا ممکنات متعاقب ہو، ضروری نہیں) اکثر پیدا ہوتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ان میں رابطہ علیت ہے، اگرچہ طبعی زبردستی اور دباؤ کی کوئی علامت رہاں موجود نہیں۔ اب وہ بالکل مختلف لزوم، رونا ہوتا ہے، جو فطری قوانین کا مفروضہ سے، اور جو جیسا، ہیلوم نے فرض کیا، توقع کی طاقت، اور ہماری ابتدائی سادہ فوجی، اور سرسبز الاعتقادی، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں جب تعاقب کی ایسی متلازم یکجہانیوں کی بنا پر اس مواد کی ایک متعین

عقلی تکمیل واقع ہوتی ہے کہ تو شروط و مشروط کے منطقی وجوب کو بھی جگہ مل جاتی ہے اور اگر استخراج قابل اطلاق ہے تو علت اور شرط متبادل تصور بن جاتے ہیں۔ اب سانس کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقولہ علیت کی تجسّسیت کو ترک کر سکتی ہے۔ لیکن اس کے ترک کرنے سے عینی تجربے میں اس کا درجہ کسی طرح محل اقتراض نہیں ہوتا۔

(۳) رہ گیا مقولہ غایت و وسیلہ سانس کی تشبیہی نوعیت اور بھی زیادہ بدیہی ہے۔ ان تہ سے ساتھ کوئی متعین مکانی اور زمانی اضافات ایسے نہیں ہوتے جو موضوعی عناصر کے محذوف ہو جانے کے بعد ان میں معروضی عناصر کی صورت میں باقی رہیں جن پر ایجابی سانس بحث کرے۔ اس حد تک تو کائنات کا یہ طرز عمل بجا تھا کہ اس نے اس کو وہ رتبہ نہ دیا جو اس نے باقی کے دو حسیاتی مقولات یعنی جوہر اور علت کو دیا۔ یہ فرق علمیاتی نقطہ نظر سے اہم بھی لیکن یہاں اس کو مقولات میں شامل کرنے کے لئے صرف اس واقعہ کی سفارش کافی ہے اور کائنات نے بھی اس پر اصرار کیا ہے کہ منظم ہستیوں کے تفہم کی کلیہ کی حیثیت سے یہ مقولہ ناگزیر ہے اور ان ہی ہستیوں پر غور کرنے سے یہ پہلی مرتبہ معروضی حقیقت کو حاصل کرتا ہے۔ اگر یہ ہمارے فہم کی ایک خصوصیت بھی ہو تب بھی یہ ہمارے لئے کافی ہے۔ اس مقولہ کی نفسیاتی و حسی اس بات پر موقوف ہے کہ اس کی بناء پر ہم اشیاء کو قیمتی یا قیمتی سمجھتے ہیں۔ لہذا ہم اس کی بحث کو اس وقت تک کے لئے ملتوی کرتے ہیں جب ہم قیمت پر بحث کریں گے۔

باب چہارم

اعتقاد، یقین اور ایمان

نفسیاتی مسئلے کی تعین

(۱) اعتقاد اور یقین کے متعلق بے شمار نفسیاتی اور عملیاتی مباحث ہیں۔ ان دونوں کو الگ الگ رکھنا ضروری ہے، لیکن پھر بھی ان کو تقریباً ہمیشہ گڈڈ کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود نفسیات اور علیات تبدیع ایک دوسرے کے راستے سے ہٹ رہے ہیں، اور چونکہ دونوں اکثر ایک ہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، لہذا ان کا تفرق اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ پھر یہ دونوں ایک ہی اصطلاحات اس لئے استعمال کرتے ہیں، کہ دونوں مساوی طور پر اگرچہ مختلف نقطہ نظر، اور مختلف پہلوؤں سے تجربے پر بحث کرتی ہیں۔ یہ اختلافات اس سے قبل کبھی مرتبہ بیان ہو چکے ہیں۔ لہذا ان کی مزید توثیق کے بغیر ہم اپنی نفسیاتی تحقیق کے لئے راستہ صاف کرتے ہیں۔

اعتقاد کبھی وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے، اور کبھی محدود معنوں میں۔ مقدمہ الہ کر معنی یقین کو شامل ہوتے ہیں، اور مؤرخانہ کر اس کو خارج کرتے ہیں۔

و سچ معنی نفسیات سے، اور محدود معنی علمیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ علمیات کو یقین اور علم میں ہمیشہ اس طرح فرق کرنا پڑتا ہے کہ یہ دونوں جہاں مختلف ہیں کیونکہ یقین ہمیشہ ایک خانگی اور ذاتی معاملہ ہوتا ہے، اور (سامٹنگ) علم کبھی بھی ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے، یعنی فرد کے لئے یقین اور علم (یا اعتقاد) میں صرف درجہ کا فرق ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یقین ایسے ذاتی اعتقاد کی اوپر کی حد سمجھا جاتا ہے یقین گویا ایک اکائی ہے اور اعتقاد کسور۔ لیکن علمیات اسی طریقہ سے علم کو احتمال کا متقابل ٹھہراتی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ یہاں ان کا فرق تمیز کے نفسیاتی عمل کی طرف نہیں، بلکہ اس کی منطقی بنا کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ علمیات کو صرف ان ہی سے تعلق ہوتا ہے، اور نفسیات کو ان سے مطلقاً کوئی تعلق نہیں۔ یہ صرف یقین (بحیثیت موضوعی) اور اس کے عمل و معلومات سے سروکار رکھتی ہے، نہ نفس اعتقاد کی بنا (بحیثیت معروضی) سے۔ اس کو صرف ایک جائزہ مکمل سے چھپی ہوتی ہے، نہ کہ منطقی ساخت سے۔ اس لئے اشرقیین کے باوجود ”یقین“ کی ایک اصطلاح دونوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اگرچہ موضوعی یقین اور معروضی یقین کہ ان میں تمیز کر لی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”مجھے اس کا یقین ہے“ اور یہ بھی کہ ”یہ یقینی ہے“۔ اس قسم کے جملے اکثر سہولت کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں سامٹنگ صحت منظر ہو، وہاں ان سے احتراز کرنا بہتر ہے، اور ان کی بجائے بہتر اصطلاحات دستیاب ہو سکتی ہیں۔ بہر کیف نفسیات کو معروضی یقین، یا صداقت، بحیثیت صداقت سے، کوئی چھپی نہیں۔ اس کو صرف موضوعی یقین (یا اعتقاد) سے سروکار ہوتا ہے۔ صداقت کلی طور پر قضایا کے دائرہ کے اندر ہوتی ہے یقین سے ایک مکمل حالت ذہن مدلول ہوتی ہے۔ اس حالت میں قضایا نہ بحیثیت صادق، یا کاذب، بلکہ بحیثیت یقینی، یا غیر یقینی، کے داخل ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ کہ قضایا پر یقین ہے، یا نہیں، خود قضایا پر غور نہیں کرنے سے نہیں ہوتا، بلکہ اس حیثیت پر غور کرنے سے ہوتا ہے، جو ان سے پیدا ہوتی

ہے اور اس فعلی رویہ پر غور کرنے سے جس کی طرف یہ حسیت بے جاتی ہے۔ یہ دیکھنا باقی ہے کہ اس تقسیم کے کتنے استثناءات ہیں، جو اس کی تردید کرتے ہیں۔ یا منظر غائر دیکھنے سے اس کی تجدید کرنے کے لئے کافی ہیں۔

اعتقاد کی بلا واسطہ (معروضی) بنا

(۲) سروسٹ بلاتامل کہا جاسکتا ہے کہ اعتقاد کی بے شمار اور ٹھیکٹا مثالوں میں صرف موضوعی عناصر مثال ہوتے ہیں، اور یہ عناصر علم کے اس نصب العین میں بالکل منقود ہوتے ہیں جو علمیات کا گویا مقناطیس ہے۔ یہاں معروضی عناصر واحد مقدمات ہوتے ہیں۔ لیکن جو اعتقاد کہ موضوع پر سب سے زیادہ موقوف ہوتا ہے اس میں بھی معروضی عناصر قریبی مقدمات ہوتے ہیں یعنی یہ نفسیاتی مسنوں میں معروضی ہوتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ علمیات مسنوں میں یہ معروضی ہونے سے بہت بعید ہوں۔ لہذا ہم ان مثالوں کے معائنہ سے شروع کرتے ہیں جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں۔ ہماری مراد ان مثالوں سے ہے جن میں موضوع کے سامنے معروضی موقعہ و محل ایسا ہے کہ وہ کہہ سکتا ہے، اور اگر اس کو متحدی کی جائے تو وہ کہ سکے کہ ”مجھے یقین ہے“ ان تمام مثالوں میں اس فرد کے لئے کوئی متبادل صورت ہوتی ہے نہ اختیار انتخاب۔ ”مجھے یقین ہے“ سم معنی ہیں اس کے کہ (استعارۃً) میں مغلوب ہو گیا، اور تسلیم کرتا ہوں۔“

یہاں سپنسہ والی مخالف کی ناقابلیت تصور رونما ہوتی ہے۔ اگر وہ اس کے لئے ”محکم اعلیٰ ترین منطقی جواز علم“ کی بجائے قوی ترین امکانی نفسیاتی جواز یقین کا دعویٰ کرنے پر قناعت کرتا، تو ایک حد تک بہت سی بے کار بحث کا خاتمہ ہو جاتا۔ لیکن اعتقاد کو ناقابل حل تلازمات میں تحویل دکرنا چاہیے

جیسا کہ حل کا، اور سپینس کا سبھی خیال تھا۔ تلازم سے سادہ اور اک سے یقین کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ سورج سے اگر میری آنکھیں جو ندھیاتی میں، تو میں کہتا ہوں کہ ”یہ روشنی ہے۔“ اس قول کے ساتھ جو نئیاتی وجہ ہے، وہ ایک واحد مثال تک محدود ہے بلکہ پھر بھی اس وجہ کی نسبت زیادہ اطلاق اور بلا واسطہ ہے، جو اس وقت موجود ہوتا ہے، جب میں کہتا ہوں، کہ ”اگر کوئی بہ چیز اوپر سے چھوڑی جائے تو وہ نیچے کی طرف گرتی ہے۔“ یہ ایک قضیہ ہے جس کو میں نے، اور میرے اسلاف نے کئی مرتبہ آزمایا ہے، اور کبھی اس کو جھوٹا نہیں پایا عجیب بات یہ ہے کہ سپینس نے ان تمام باتوں کو تسلیم کیا۔ وہ کہتا ہے، کہ یقین ایک ہی ہے، کیونکہ دونوں میں موضوع و معروض کا اجتماع، اطلاق ہے۔ لیکن بلحاظ زمان یہ مختلف ہیں۔ مقدم الذکر صورت کے بیانات کو وہ ”عارضی طور پر اطلاق“ اور موخر الذکر صورت کے بیانات کو ”مستقل طور پر اطلاق“ کہتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا خیال ہے، کہ مقدم الذکر بیانات زیادہ موثر ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان مثالوں میں معمولات ... نہ صرف یہ کہ ہمیشہ اپنے موضوعات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، بلکہ یہ اپنے موضوعات کے ساتھ اس طرح موجود ہوتے ہیں، کہ ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اس کے برخلاف موخر الذکر میں معمول کی وہی شرکت وجود نمایاں نہیں ہوتی، لہذا یہ نظر انداز کی جاسکتی ہے، جس صداقت کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے، وہ سادہ اور متین صورت میں اس طرح بیان ہو سکتی ہے، جس کا یقین اساسی ہوتا ہے اور فکر (جب اس کو اعلیٰ قسم کے معروضات سے تعلق ہو) کا یقین احساسی اساسات کو فرض کرتا ہے۔ یہ نفسیاتی حیثیت سے یقین کی ثانوی صورتیں ہیں۔ یہ ان اولی صورتوں کے بغیر ناممکن ہوتی ہیں، جو صرف پہلے ہی نہیں، بلکہ آزاد ہو کر بھی تجربہ میں آتی ہیں۔ یہاں موضوع کے سامنے ”بلا واسطہ طور پر معلوم“ شے، یا وہ معروض آتا ہے جس کا انحصار ہو رہا ہے، اور یہی معروض اس موضوع کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس وقت، یعنی تجربے کے آغاز پر پہل اس کے کہ تلازم شروع ہو، ذہن کی وہ مکمل حالت پیدا ہوتی ہے جس میں دیکھات کے ”میں گزرتا ہوں“ میں یقین کے

تمام عناصر بھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اب میں کہتا ہوں کہ ”میں ہوں“ اور یہ ہے کہ مختصر یہ کہ یہاں ابھی تک فکر و شبہ دونوں مساوی طور پر ناممکن ہیں ہم کو یقین کامل ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس طرح کا نفسیاتی حیثیت سے ابتدائی یقین نہیں نہ ہوتا، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ اطلاقی یقین کس طرح پیدا ہوتا۔ یقین جو تاثر ”دائمی تعاقب“ سے متعین ہوتا ہے، بدانتہ توقع سے زیادہ نہیں ہو سکتا، اور توقع ابھی واقعی اظہار نہیں بنی۔ ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر با ترد و تامل کہہ سکتے ہیں، کہ کم از کم ”معدوم مضامین“ اس وقت تک ایسا یقین پیدا ہی نہیں ہوا، اور یہ کہ جو مضامین سب سے زیادہ قابل اعتبار توقع کا یقین ایک حقیقی واقعہ کے یقین کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ جو احتمال کو دائمی تعاقب پر موقوف ہوتا ہے، وہ $m + \frac{1}{2}m$ کی صورت کا ہے۔ یہاں m ان تعاقبات کی اس وقت تک کی تعداد کو ظاہر کرتی ہے۔ نظر آتا تو یہ ہمیشہ ایک سببی مثال کے رحم و کرم پر رہے گا، کیونکہ اس مثال سے کوئی تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ ریاضی اور منطق کے علوم متعارفہ کی اس طرح توجیہ کرنے کی کوشش میں سپنسہ یہ بھول گیا، کہ مستمر اکثر تجربات (جن کی بنا پر ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مثلاً اوپر سے چھوڑی ہوئی چیز نیچے گرے گی) لمبھاظ تعداد ان تجربات سے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں، جن میں ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اگر دو اشیاء، ایک تیسری چیز کے مساوی ہوں، تو وہ آپس میں بھی برابر ہوں گی۔ اور اگر اس سلسلہ میں ہم اپنے حسی، اور غیر متدن، اسلاف کے تجربات کو بھی شامل کر لیں، تو یہ فرق اور بھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر یہ ایک اساسی قانون ہے، کہ تصورات کے روابط ہرکار کی نسبت سے قومی ہوتے جاتے ہیں، اور اس کو ہم بھی تسلیم کر سکتے ہیں، تو یقینی علوم کے علوم متعارفہ کم تجربی استقرات کے مقابلے میں انکم اذعان بخش ہوں گے، لیکن سپنسہ کو یہ ماننا پڑا، کہ صلیت اس کے اکل خلاف ہے۔ وہ مانتا ہے، کہ یہ علوم متعارفہ فرد کے لئے وہی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ قوم کے لئے ان کو انسانی ہی کہتا ہے۔ اس طرح ہمارا مذکورہ بالا اعتراض پھر وار د ہوتا ہے۔

لیکن شاید ایک اعتراض ایسا ہے جو اس سے بھی زیادہ گراں پایہ ہے یعنی یہ کہ غیر ذہنی عقل حیوانات میں کوئی خاص مساوات، یا اصلی قسم کے معروضات کے علوم متعارفہ کی نہیں ہوتی۔ جب تک کہ ایک فرد اس بھیطہ سے محروم نہیں جاتا، اس وقت تک یہ معطیات عقل اس کے لئے غیر موثر رہتے ہیں۔ اب اس صورت میں ایک واحد بلا واسطہ مقابلہ ان میں اتنا ہی یقین، یا اذعان پیدا کرتا ہے جو چند حیا دینے والے سورج سے پیدا ہوتا ہے جس کا وہ بلا واسطہ طور پر اور اک کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود بدہنسہ کا قول ہے، کہ ”ہم فوراً دیکھ لیتے ہیں کہ مزعومہ اضافت اسی قدر مزعومہ ہے“ ہم اس پر اس کا اضافہ کرتے ہیں کہ جس قدر وضاحت کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک واحد مثال کافی ہے، اسی قدر کم کوشش ہم بیکار کے ذریعہ اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ ”دیکھنا یقین کرنا ہے“ عقلی قسم کے معروضات کے لئے بھی صحیح ہے اور ان حسی معروضات کے بھی جن میں یہ تعلقات پیدا کرتے ہیں۔ دیکھنا یقین کرنا ہے اور موضوعی یقین کے مزید معیار کی تمام نقل و احوال اسی قدر بے معنی ہے جس قدر کہ بول یا کسی اور بلا واسطہ شجرہ کے معیار کو طلب کرنا۔

لیکن موجودہ ”امور واقعہ“ اور بلا واسطہ طور پر دیکھے ہوئے اضافات تصورات کے علاوہ تجربات کی ایک اور صنف ایسی ہے جس میں اعتقاد یقین کے درجے تک پہنچ جاتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز کی یادداشتوں سے ہے جو بحیثیت ”امور واقعہ“ گزری چکی ہیں بلکہ ماضی تصدیقات کے علمیاتی مسائل و کمپ بھی ہیں اور مشکل بھی۔ اس نقطہ نظر سے کوئی ماضی تصدیق، بلکہ دراصل کہنا چاہئے کہ امر واقعی کے متعلق کوئی تصدیق اس معروضی یقین، یا صداقت، کا دعویٰ نہیں کر سکتی جو تصورات کے پہلے اضافات میں ہوتی ہے۔ اس وقت مجھے جا، اور انڈس کا ہاشتمہ کرنے کا اتنا ہی یقین ہے جتنا اس بات کا کہ اس وقت دھوپ نکلی ہوئی ہے یا یہ کہ ۲+۲ چار کے مساوی ہوتے ہیں لیکن کلی نقطہ نظر اسے تذکر کی اصطلاح صحیح تر ہوتی کہ جو محض غایت سے ماضی تصدیق پیدا نہیں ہوتی، بلکہ صرف نفاذ پیدا ہوتی ہے (مصنف)

سے (حافظ کی کثیر وقوع خطا کے مدنظر) اگرچہ میں اب بھی یہی کہتا ہوں، لیکن مجھے یقین ہے، تاہم دوسرے لوگ، جو مجھے مستبر سمجھتے ہیں، یہ خیال کرنے کے مجاز ہیں، کہ ممکن ہے، کہ میں غلطی پر ہوں، اور بشرط ضرورت و مجھ سے اس بیان کا ثبوت طلب کر سکتے ہیں۔ لیکن یہاں صورت حال کچھ ایسی ہے، کہ کوئی ایسا ثبوت ممکن نہیں، جو حافظ کی صحت کو بلا واسطہ، یا بلا واسطہ طور پر فرض نہ کرتا ہو۔ بلا واسطہ فرض کی مثال تو اس وقت ملتی ہے، جب کسی اور شہادت کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور بلا واسطہ کی اس وقت جب استقلال قدرت کی طرف مراجعہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ سب نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے۔ لیکن واقعہ ذہن سے یہ نفسیات کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے، کہ حافظہ اور ادراک ہم رتبہ نہیں۔ تذکرہ اور ذہول میں اس طرح کی نسبت معکوس ہے، کہ کہا جاسکتا ہے، کہ تذکرہ صرف اس جگہ کامل ہوتا ہے، جہاں ذہول صفر ہو، یعنی یہ کہ جہاں یاد کی ہوئی چیز زمانہ حال سے محو ہونا شروع ہوئی ہے، لیکن تجربے کے لئے زمانہ حال ایک نقطہ کے مشابہ نہیں، بلکہ یہ ایک خطا، اور مختلف اطول خطا، کے مشابہ ہے۔ یہ خطا بیض اوقات، مثلاً، نام نہاد و ظاہری حالت کے واقعات کے لئے، تو نسبتہ چھوٹا ہوتا ہے، اور بیض، مثلاً، زمانی و مکانی نظام کے واقعات کے لئے لمبا۔ یہ خطا اور اک کے لئے تو ختم اور غائب ہو جاتا ہے، لیکن حافظی سلسلہ میں باقی رہتا ہے۔ اگر صحیح و سالم ہے، تو یہ، اور اک کی طرح، ہم کو مجبور کرتا ہے، کہ ہم ایک موجودہ حقیقت، یعنی ہنسی کی حقیقت کو تسلیم کر لیں، حافظہ اکثر صورتوں میں فریب دہی، اور ہر صورت میں اپنی صحت کی حد تک ناممکن الثبوت ہونے کے لئے بدنام ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ جبراً اذعان تمیز حافظہ کی مثالوں میں اتنا ہی کامل ہوتا ہے، جتنا کہ اور اک میں۔ خیال شاید منطقی (مکوی) حیثیت سے ناقابل حمایت ہے۔ لہذا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ سوائے

ارتبابیت کے اور کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ لیکن آخر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلا کہ اس قسم کا موضوعی یقین کبھی درست ہوتا ہی نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ کبھی بھی درست نہ ہو، تو پھر ہمارا جیسا تجربہ بالکل ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یقین کو ہر صورت میں اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ ایک موضوعی وضع و حالت ہے جس کو ہم معروض کے جبر سے اختیار کرتے ہیں۔ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں، تب بھی ہم کو ماننا ہی پڑتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ایک مجرم کا جرم ثابت کر دیا جاتا ہے، خواہ وہ اپنے آپ کو بے گناہ ہی سمجھے۔ لیکن جن صورتوں میں کہ یقین سب سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، یعنی جن صورتوں میں یہ سب سے زیادہ بلا واسطہ ہوتا ہے، وہیں ہم کو اس یقین کا سب سے کم علم ہوتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہم کو بالکل غلط نہیں ہوتا۔ میں یہ کبھی نہیں کہتا، کہ مجھے یقین ہے، کہ میں نے آج صبح چاء اور انڈے کا ناشتہ کیا، یا یہ کہ اس وقت دن نکلا ہوا ہے، یا یہ کہ ۲+۲ چھ کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جن بیانات کی اس طرح تصدیق کرنا میرے لئے طبعی امر ہے، وہ وہ بیانات ہوتے ہیں، جن میں میں نے شبہ کیا ہے، یا جن کی مجھے اس سے قبل تصدیق کرتے کی ضرورت پڑی تھی۔ اب میرا یقین صحیحی کہا جاتا ہے۔

اگر یہ صورت نہ ہو، تو اس کو ضمنی کہتے ہیں، اس وجہ سے کہ موضوعی عناصر اگرچہ موجود ہیں، تاہم وہ متعین طور پر پڑے کار نہیں آتے۔ اس قسم کے ضمنی اعتقادات میں ہم ان تمام اعتقادات کو شامل کر سکتے ہیں، جن سے ہمارا فہم عامہ یا عام مسلمہ کا ذخیرہ بنتا ہے، لیکن اس کے لئے شرط ہے، کہ کوئی چیز ایسی موجود نہ ہو، کہ وہ مشتبہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت تک یہ تمام تر کلی نقطہ نظر سے اس طرح دیکھے جاتے ہیں، کہ ان کا ذاتی رنگ و روپ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ یا تو صدائیں ہوتی ہیں، جو فطرت کی روشنی سے معلوم کی جاتی ہیں، یا وہ واقعات، جن کو ہر شخص جانتا، یا کم از کم تسلیم کرتا ہے۔

یقین کا اثر

(۲) ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ معروضی (خارجی) موقعہ و محل ہر اعتقاد و بحیثیت ایک حالت ذہن کی قریبی علت ہے۔ اب ہم کو اس کے اثر کی تفصیلی تحلیل کی کوشش کرنا ہے۔ ضمنی اعتقادات کی صورت میں حیثیت کے لحاظ سے تو اثر صفر ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی اس واقعہ سے متاثر نہیں ہوتا، کہ مچھلیوں کا خون سرد ہوتا ہے بلکہ ایک اعتقاد کے صریح اکتساب میں کم از کم ایک حیثیت ہوتی ہے جو اعتقاد کا قریبی نتیجہ ہوتی ہے۔ ہمارے مراد شخص کی صورتی حیثیت سے ہے۔ امر تصنیف طلب جس قدر اہم ہوتا ہے اسی قدر زیادہ ہم اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اکثر تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”میری روح کو اس سے تقویت پہنچتی ہے“ کہ اگرچہ میں فنا ہو رہا ہوں، لیکن صداقت یہی ہے ”تذبذب اور عدم یقین سے نجات پانا ہمیشہ ایک تسکین کو پیدا کرتا ہے“ اور اس سے بھی زیادہ اسی چیز کا مقدمہ ہوتا ہے جس کی طرف ہم عنقریب توجہ کریں گے۔ رہ گیا فعل سو اس پر اعتقاد کے اثر کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن جو چیز کہ بہت اہم ہے وہ بالکل سادہ اور ہلکی ہے۔ ایک صحیح الدماغ شخص اور ایک سقیم الدماغ شخص بھی بشرطیکہ بے پروائی اس کا مرض ہو، وہی کچھ کرتا ہے جس پر اس کا اعتقاد ہوتا ہے۔ وہ ان حالات میں بھی کام کرنے کی جرات کر سکتا ہے جن کا اس کو یقین نہیں، لیکن اس کی یہ جرات کسی نہ کسی اعتقاد کے بھروسے پر ہوتی ہے۔ یہ اس کے تمام اعتقادات کے متناقض نہیں ہوتی۔ یہ ممکن ہے کہ ہم ایک بات پر اعتقاد رکھیں اور عمل نہ کریں، یا عمل کرنے کا تہیہ تک نہ کریں، لیکن اس قسم کے اعتقاد کی طاقت ہمیشہ بالقوت موجود رہتی ہے اور مناسب موقعہ پر یہ ہمارے اعمال کو ایک خاص شکل دے دیتی ہے۔ بین کا

یہ خیال بلاشبہ مبالغہ آمیز ہے کہ ”عمل اعتقاد کی بنیاد ہے“ لیکن اس کا یہ قول ضرور صحیح ہے کہ ”عمل کی تیاری اعتقاد کا واحد حقیقی اور غیر مشتبہ معیار ہے۔“ ہم کہتے ہیں کہ ”ایمان لامل مردہ ہے“ اور ہم اس شخص پر اعتقاد نہیں کرتے جس میں اپنے اعتقادات کی قوت نہیں۔ لیکن اعتقاد کی اس قوت یا شدت کو اعتقاد کے یقین کے ساتھ غلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ یہ اس اعتبار کا عملی نتیجہ ہے جو اس یقین سے پیدا ہوتا ہے اور اس لئے اس کو فرض کرتا ہے لیکن اگر وہ شخص جس کا یہ ادعا ہے ایک شخص ”منطقی“ ہو، تو یقین کے یہ ثانوی جذبی اور عملی نتائج جو اس کو ایک فی حیات واقعہ ایک مکمل حالت ذہن بناتے ہیں ناپید ہوتے۔

اعتقاد کے بالواسطہ (موضوعی) عمل

(۲) یہاں تک ہم نے صرف ان مثالوں پر غور کیا ہے جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں یعنی جن میں موضوع ”کشادہ دلی“ کے ساتھ اس موقع پر عمل کا مقابلہ کرتا ہے جس میں وہ ہے اور جس میں اس کا جذبی طرز و طور ازمان کے بعد پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس سے قبل لیکن اکثر صورتوں میں ہم یقین کرنے سے قبل اعتقاد کر لیتے ہیں اور پھر ان میں سے اہم ترین صورتوں میں ہم نہ غیر جانبدار ہوتے ہیں نہ بے تعلق و بغرض یا منس کے حقوق کی طرح جو کسی کا ایک کن بھی وہ منقصل رویہ اختیار کر سکتا ہے جس کو ہم شبیہا عدالت کے بتوں سے ظاہر کرتے ہیں یعنی یہ کہ وہ شہادت کی ظاہری صورتوں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے اس کی اصلی اہمیت کو معلوم کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ یہ ”تدبر“ اگر غیر قطعی بھی ہو تب بھی یہ کم از کم بے عیب تو ہو گا۔ لیکن اپنے ذاتی معاملات میں ایک شخص کے لئے یہ مشکل ہے کہ وہ اپنے آپ کو تقدیر و تمین کے ذاتی میاروں سے علیحدہ کر لے۔

۱۔ اپنی تعریف Mental and Moral Science کے ایک ماہیہ میں باہن نے اپنے اس

خیال میں ایک تغیر کا استہرا کیا ہے۔ اب وہ اعتقاد کے متعلق کہتا ہے کہ یہ ہماری عقلی فطرت کا ایک اصل یا واقعہ ہے اگرچہ یہ اپنی توانائی کے لحاظ سے ہمارے فعلی یا جذبی میلانات پر موقوف ہے۔ لیکن ہم نے اپنے فن میں اس کے مطابق کوئی تبدیلی نہیں کی اور اپنے اصلی بیانات کو دیا کا دیا ہی چھوڑ دیا (صنف)

لہذا یہاں حیات اور ارادہ ایک نئے بھیس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اب یہ اس اعتقاد کے اثرات نہیں ہوتے جو وہ اس وقت رکھتا ہے، بلکہ یہ اس اُسندہ اعتقاد کی عینیتیں ہوتے ہیں، جس کا وہ طالب ہے یا شاید کوئی شخص چاہتا ہے، کہ وہ اس کو طلب کرے۔ روزمرہ گفتگو نہایت سادگی سے اس اعتقاد کو اذعان کی طرف نہیں، بلکہ ترغیب کی طرف منسوب کرتی ہے۔ یہ ایک نتیجہ ہے جو فصاحت و بلاغت (جو بقول لاک غلطی اور فرب کا ایک زبردست اُلجھا) کو حاصل ہو سکتا ہے، جب یہ منطقی طور پر ناقابل حصول ہو۔ لیکن اب یقیناً خارج از بحث ہو تو ہو، جو اعتقاد کہ ہم کو درکار ہے، وہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے۔ ہم کبھی اس بات کا یقین نہیں کرتے، کہ سفید سیاہ ہے یا پتہ کہ دو اور دوں کر پانچ ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر وہ وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ بارش نہ ہوگی، اگرچہ آسمان پر ابر محیط ہے، اور بجلی چمک رہی ہے۔ واقعی یا وجہی کے منطقہ کے مقابلے میں یہی ممکن کا منطقہ تو ہے جس کو تخیل ہمارے سامنے لاتا ہے، اور اسی ”تمثلی مشین“ کے واسطے سے ہمارے رجانات ہمارے اعتقاد کو متعصب بناتے ہیں۔ اب ہم کو اسی عمل پر غور کرنا ہے۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اس سے ظاہر ہے، کہ یہ عمل بالضرورت بالواسطہ ہو گا۔ ایک شخص اعتقاد (یقین) کرنے کی آرزو کر سکتا ہے، لیکن وہ اصلی معنوں میں اعتقاد (یقین) کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ وہ ارادہ دوسروں کو دھوکا دے سکتا ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو دھوکا دینے کی کوشش نہیں کر سکتا۔ وہ بغیر اعتقاد رکھنے اعتقاد رکھنے کا جہان یا زبان و عوالم کر سکتا ہے، لیکن اگر وہ فی الواقع اعتقاد رکھتا ہے، تو اس کا اعتقاد حقیقی، اور واقعہ نہ کفایت پر مبنی ہونا چاہئے۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد ہم کو سب سے پہلے تو اس قوت پر غور کرنا ہے، جو تخیل میں ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس قوت سے ہے، جو ہر چیز کو ہمارے سامنے حقیقت بنا کر پیش کرتی ہے۔ اس قوت کا تجربہ ہم کو اپنے خوابوں میں ہوتا ہے، اور اوروں میں ہم اس کو اس وقت دیکھتے ہیں، جب ان پر

لے دیکھو! باب ہفتم بند ۲ (مصنف)

عمل ہونا طبعی کیا جاتا ہے۔ وضاحت، تفصیل، ٹھوس پن، غرض حقیقت کی تمام صفات وہاں موجود نظر آتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کوئی ایسا درک موجود نہیں ہوتا، جو اس کو جھٹلا دے۔ لیکن جاگنے کے بعد ان کے مشاققات، ان کے اختلافات وقت ان کی بے ہودگیاں، سبھی تو روشنی میں آجاتی ہیں۔ جذبہ شاذ ہی توجہ کو فوراً اس قدر سکڑاتا، یا اس کی حرکات کی آزادی میں مانع آتا ہے۔ لیکن بعض اوقات انتہائی درجہ کے شدید جذبولوں میں یہ حالت ہو جاتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ رفتہ رفتہ یہ اسی قدر بڑا، اور زیادہ مستقل، فریب اختیار کرے۔ جو چیز کہ ہمیشہ نظر انداز کی جاتی ہے، وہ آخر کار بد نگہداشت طاق نیاں بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف جو چیز کہ شروع میں ”ظاہری اور خوشنما“ معلوم ہوتی تھی وہ آخر میں ایک ”آئیب“ ایک ”مہرِ خیال“ بن جاتی ہے جس پر ہم کو اعتقاد رکھنا ہی پڑتا ہے۔ لہذا تمثیلی مشین کی کارفرمائی کی حد تک جذبے کی وجہ سے اندھے ہو جانے والے شخص، اور ہونا طبعیت کے زیر اثر ہونے والے، یا مجنون، شخص، دونوں میں نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ ان دونوں کو جادو گرئی اور سحر سازی کی مثالیں کہنا چاہئے اور دینویہ بیہوشی نے ان کو ایسا ہی کہا تھا۔ دونوں میں اعتقاد اختیار و انتخاب کے کلی فقدان کا نتیجہ ہے اور دونوں میں گویا اشخاص ”مہوت“ ہو گئے تھے۔

جس طریقے سے کہ ”طیسم خود و ہاری“ ”حذی فطرت“ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ بہت سادہ ہے اگرچہ اس کی تفصیل بہت لمبتف ہے۔ اکثر اشخاص بالترتیب اس چیز کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو ان کے لئے لذت افزا ہے، اور اگر کوئی توجہ محض بلحاظ لذت و اطمینان مخلوط ہے، تو وہ صرف اس کے لذت افزا پہلو پر توجہ کرتے ہیں۔ ہم اکثر اس کو ”جائز“ یا ”درست“ پہلو کہتے ہیں، اور اس کے مقابلے میں دوسرے کو

Renouvier ۵۱

۵۱ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ترجیح غیر طبعی ہی ہو سکتی ہے غصہ اور حد اکثر کڑاؤ کو میٹا بنا دیتے ہیں چنانچہ بعض انہماں فرنگی خوشامی کے مقابلے میں بہتر سمجھتے ہیں اس غیر شعوری تعصب کی طرف غیر فلاڈیئر ذہن سے باجمہتق کی ہے (مصنف)

دور زوار، لیکن ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ ہماری یہ تمام تعریفات خالصتہً موضوعی ہیں اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو ان بیانات کا مقابلہ مختلف فرائض یا اشتخاف کچھپوں والے اشخاص کے بیانات سے کرنا چاہئے۔ یہ لوگ اسی موقعہ محل کو دوسرے رنگ میں دیکھتے ہیں چنانچہ شوینہائز اور لیوپاردی دنیا کو ایک نگاہ سے دیکھتے ہیں اور لاکسنتز اور ہیگل دوسری نگاہ سے مختصر یہ کہ ذاتی تعصب اسانا ایک غیر مضبوط موضوعی انتخاب ہے۔ صرف اس کی اندھا دھند پیروی کرنا نیچر کے مطابق زندگی بسر کرنا ہے اس کے بعد عقل کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن ہوتا ہے۔ بہائم محجور اپنے ذاتی نقطہ نظر تک محدود ہوتے ہیں انسان میں انسانیت اسی وقت آتی ہے جب وہ اپنی ذات سے متجاوز ہو کر، کلی فہم میں حصہ رہو جاتا، اور ہر چیز کو ثابت کر سکتا ہے۔ اس کے لئے بقول دینو وین اس کو شک کرنا سیکھنا پڑتا ہے۔۔۔ جاہل آدمی بہت کم شک کرتا ہے اور بے وقوف کبھی شک کرتا ہی نہیں۔۔۔ اگر انسان کو شک کرنا آتا تو عقلی نقطہ نظر سے بیوقوفوں کا وجود ہی نہ ہوتا۔“ علان کی طبیعت مرض کی صلیت کی بہترین شہادت ہوتی ہے۔

لیکن چونکہ ہم محض وہی عقل ہی نہیں اس لئے علان کو غلطی سے مرض سمجھ لیا ہے حالانکہ اصلی مرض وہ عدم یقین ہے جس کو ہم صرف شک کی وجہ سے معلوم کرتے ہیں ایک عدم یقین کی وجہ سے ہمارے طبع کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے اور ہم اس کو رفع کرنا چاہتے ہیں لیکن نہیں کر سکتے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بیشتر مرغ کی طرح ہم اپنے شوک کو دبا کر زعم خود یقین حاصل کر لیتے ہیں۔ اب آدمی تعصب فوئے کا آتا ہے نہ کہ جذبی تعصب ہم یقین کرنا چاہتے ہیں لیکن شوک اس میں مانع آتے ہیں۔ یہاں ایک عجیب و غریب قسم کا دور لازم آتا ہے جو اگر واقعات کے مطابق نہ ہوتا، تو وہی و خیالی معلوم ہوتا۔ شک غلطی کے مرض کو روکنے والا ثابت ہوا تھا، اب یہی شک اس میں شریک کر لیا جاتا ہے جو مرض کو بڑھاتا ہے اس کی مثال پیکل میں ملتی ہے۔ یہ دیکھارت کا شاگرد تھا جس نے شک کو اپنے طریقہ کی بنائیا۔ یہ خود بھی انتہا درجہ کا مشکاک تھا۔ دیکھارت کی طرح یہ بھی ملازم تصورات کو جسم پر موقوف سمجھتا تھا۔ یہ جسم دیکھارت کے نزدیک ایک خود کار شین تھا اس کو

بخوبی مسلم تھا، کہ عادت و رسم کا یہی آلہ انسان میں بے شمار تعصبات و قوتیں
کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ کفر سے نجات کے خواہشمندوں کو
اسی مشین کے استعمال کی صلاح دیا کرتا تھا: ”ہر کام کو اس طرح کرو، گویا
تمام اعتقاد رکھتے ہو، مقدس پانی استعمال کرو، نمازیں پڑھو، وغیرہ۔ اس طرح
اکثروں کے نزدیک شک کو مارنا بہترین نصیحت ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی
دیکھیں گے، یہ غلطی ایک نفسیاتی چیدگی پر موقوف ہے۔ ہماری مراد یہ ہے
کہ اس میں سرعت تصدیق اور اعتقاد اور ان دونوں اور ایمان کو غلط طریقاً جاتا ہے۔

ایمان اور اخلاقی یقین

(۵) ایمان اور اعتقاد اگر بہت قریبی تعلقات رکھتے ہیں لیکن یہ سنی
نہیں، اور نہ ہم ان کو بلا امتیاز و تفریق استعمال ہی کرتے ہیں۔ جن حالات میں کہ اعتقاد
مناسب تر اصطلاح ہوتی ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے قوتی پہلو، یعنی ”معروضی
موقعہ محل“ پر دیا جاتا ہے جن صورتوں میں کہ ایمان کا استعمال موزوں تر ہوتا
ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے طلبی پہلو، یعنی ”موضوعی رویہ“ پر ہوا کرتا ہے۔ ایک
میں تو مرئی اور حقیقی واقعات ہم کو یقین دلاتے ہیں، اور دوسرے میں ہم خیالی طور
پر ممکن کی حدود میں داخل ہو کر ان کو پیدا کرتے ہیں۔ جب واقعات اس قسم کے
ہوں جو ہم سے علیحدہ یا ہمارے باوجود موجود تھے، یا ہیں یا ہونگے، تو ہم کہتے ہیں
کہ ہم جانتے ہیں۔ جب یہ اس قسم کے ہوں جو ہمارے بغیر یا ہماری کوششوں کے
بغیر موجود نہیں، یا نہ ہوں گے، تو جس نسبت سے کہ ہم کو ان کے پیدا کرنے کا
یقین ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ہمارا اعتقاد ہے۔ ہر شعبہ حیات میں انسانی کوششوں
کی تاریخ ان مسنوں میں اعتقاد کی قوت کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔

لیکن یہاں ایک وقت رونما ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہبی اعتقاد کے
متعلق یہ فرض نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ اپنے معروضات کو پیدا کرتا ہے۔ نہ ہم یہ خیال
کر سکتے ہیں، کہ اس کے بغیر خدا بھی موجود نہ ہو گا۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے

ہم کو ”معروضی موقعہ محل“ اور موضوعی رویہ پر اور غائر نظر ڈالنی چاہیے۔ ان کو ہم تجربے کے نظری اور عملی پہلو بھی کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم شروع سے کہتے چلے آ رہے ہیں، کہ ہمارا تجربہ عوارض حالات کے مطابق نہیں ٹھہلا جاتا، بلکہ ہم خود اپنی کوشش سے اس کو اپنی بقا اور صلاح و فلاح کی غرض سے ایک خاص شکل دیتے ہیں۔ ایک کو ہم طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو موضوعی انتخاب لیکن یہ خیال رہے کہ ہم مقدم الذکر اصطلاح کو عام معنوں کے مقابلے میں وسیع معنوں میں استعمال کر رہے ہیں اور موضوعی انتخاب سے ہماری مراد وہ انتخاب ہے جو ہماری فطرت کے امکانات میں ممکن ہوتا ہے۔ اسی سے ہمارے موضوعی رویہ کو تعلق ہوتا ہے۔ فطرت پر نظری تفکر سے زائد سے زائد ہم کو صرف اشیاء الہیہ کا امکان حاصل ہوتا ہے۔ ان اشیاء کی محایت کو ثابت کرنے کا یہ دعویٰ نہیں کرتا۔ یہی کھلا ہوا امکان جس کو کائنات نے موثر طریقے سے منکشف کیا، ایمان کی گنجائش باقی رکھتا ہے۔ اس نظری غلامیں ایمان اعتقاد باشد اور اس اعتقاد کے تمام تواب پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ ایسا اعتقاد ہوتا ہے جس کے راستے میں شکوک نہیں ہوتے۔ یہ یقینی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، لیکن اخلاقی بنا پر۔ یہ ایسا یقین نہیں جو عقلاً ہمارے سر منڈھایا ہو، بلکہ یہ ایسا یقین ہے جو اخلاقاً حاصل کیا جاتا ہے۔ جو چہینر کہ موجود ہوتی ہے اس کو اپنا نقطہ آغاز بنا کر مذہبی ایمان دعویٰ کرتا ہے کہ وہ یہاں موجود ہے کیونکہ اس کو موجود ہونا چاہیے۔ مختصر یہ کہ یہ معروضی موقعہ محل یا کائنات یا پھر نہیں۔ بلکہ یہ اس موقعہ محل کی طرف ایک خاص موضوعی رویہ ہے اور اس کے ساتھ وہ تمام اخلاقی غایات اور تمنائیں ہیں جو اس رویے سے مدلول ہوتی ہیں یہی بقول کائنات ایک نافوقی نصب العین میں مذہبی ایمان کو پیدا کرتا ہے یہی ایک مذہبی شخص کو اس کی اخلاقی غایات کے تحقق کا یقین دلاتا ہے۔ اس حد تک مذہبی ایمان نفسیاتی نقطہ نظر سے اور چھوٹے چھوٹے ایمانوں کا ہر تہہ ہے جیسا کہ میں نے کہیں اور کہا ہے اس کا عکس ادھر چڑھنے کی اس کوشش میں پہلے ہی پڑتا ہے جو حیات کا جوہر ہے۔“

اعتقاد اور علم کی تکوین

(۶) ہم نے دیکھا ہے کہ مذہبی ایمان (نظری) اعتقاد سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ (دینی تعلیم کے) عقائد کو پیدا کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہمارے عقائد صرف ایمان کو مدون کرانے کی کوشش کرتے ہیں، اس کو پیدا نہیں کرتے۔ اس نتیجے کی ہم تعمیم کر سکتے ہیں۔ اعتقاد مع علم ایمان کا سرشہ نہیں، بلکہ حاصل ہے۔ بین نے ہمارے اس مسئلے کی نہایت قابلیت سے توجیح کی ہے۔ یہ بھی جوہر اس سے مستحق ہے، اگرچہ اس نے اپنے اتفاق کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے: ”میرے نزدیک اعتقاد میں سب سے بڑی چیز ہماری ابتدائی معرفت تصدیق ہے۔ شروع میں ہم ہر چیز پر یقین کر لیتے ہیں۔ جو کچھ ہے، سچ ہے۔۔۔۔۔ اعتقاد اس مفروضے پر قائم ہے، کہ ہم کسی فائدے کے پیرو ہیں اور کسی غایت کے تابع۔ اس پیروی اور متابعت میں ہمارے ذرائع وہ ہوتے ہیں جو تجربہ سمجھاتا ہے اور یہ کہ جب تک کہ ہم کامیاب رہتے ہیں، اس وقت تک، ہم صدق و کذب کے متعلق کوئی سوال نہیں کرتے۔ ان کو جانے بغیر ہی ہم ان پر یقین کر لیتے ہیں۔۔۔۔۔ (ہماری) حالت ذہن عملاً ایک غیر محدود اعتبار کی ہوتی ہے۔۔۔۔۔ قدیم فاطر جمعی کے راستے میں تھوڑی ہی دیر کے بعد کاوشیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک ناگوار تجربہ نئی بصیرت پیدا کرتا ہے۔۔۔۔۔ ایک کھلے ہوئے راستے کا عدم شعور جلدی ہی شعور سے بدل جاتا ہے۔ اب حقیقی معنوں میں کہا جاتا ہے کہ ہم اس چیز پر اعتقاد کرتے ہیں جو کبھی ثابت نہیں کی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر کھلے ہوئے راستے کو ٹٹولنے والا قدیم اعتبار بدلے آتا ہے اور اس طرح ہم کو اپنی ہم میں کامیابی ہو، یا ناکامی، ہم کچھ علم حاصل کر لیتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہم کبھی حرات نہ کرتے اور کبھی کوشش نہ کرتے، تو ہم کبھی نہ سیکھتے۔

باب پانزدہم

ذات کا احضار، شعور ذات، اور نفسی وجود

فردی تجربے کو نفسیات کے دائرہ عمل کی تعریف مان کر ہم نے اپنے مطالعے کو خود اپنے تجربے سے شروع کیا تھا، کیونکہ دوسرے کا تجربہ صرف اسی کے ذریعہ قابل فہم ہو سکتا ہے۔ اس تجربہ کی تحلیل سے سب سے پہلا اور سب سے اساسی واقعہ ہم کو یہ معلوم ہوا ہے، کہ یہ ایک ایسے موضوع یا ایسی ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا وہ تجربہ ہے۔ اس واقعہ کے علم کو ہم شعور ذات کہتے ہیں، اور اس سے وہ شعور مراد نہیں لیتے، جو ہم ہر ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں ہماری مراد اس شعور کے شعور سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا شعور ہے جس کو صرف چند تجربے کرنے والے حاصل کر سکتے ہیں اور جس کو ہم نے بتدریج حاصل کیا ہے۔ یہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب جاننے، محسوس کرنے، اور کام کرنے کے علاوہ ہم یہ جان لیں کہ ہم جانتے ہیں، یہ بھی جان لیں کہ ہم محسوس کرتے ہیں، یہ بھی جان لیں کہ ہم کام کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم یہ کہنے کے قابل ہوجاتے ہیں کہ میں اپنے آپ کو جانتا ہوں، ذات معلوم کو ہم تجربی اینونٹیتے ہیں یا بمعجمہ "اور اس کو ذات عالم یا میں" جس کو گانڈی خالص اینونٹیتا تھا۔ سے تمیز کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو یہ گمانہ تحقیق کرنی ہے، جس کے راستے ایک دوسرے سے پوست نہیں۔ اول تجربے کی ترقی میں احضار ذات کا مشمول اور اس احضار کی تدریجی میل۔ دوم۔ ذات کی طرف اور احضارات کا وہ انتساب جو شعور ذات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ سوم۔ وجودی قضیہ میں ہونے کے معنی اور جواز، جو گوشہ تحقیقات کی روشنی میں واضح ہوتے ہیں۔

تجربی ذات اور خالص ذات

۱) تجربی ایوکی انتہائی پیچیدگی کا اندازہ کرنے کے لئے ان بیانات و اقوال کو یاد کرنا بہتر ہوگا: جن کو ہم تقریباً ہر وقت سنتے رہتے ہیں، اور جو نفسیاتی نقطہ نظر سے بظاہر بالکل غیر اہم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً اگرچہ میرا وزن دو من کا ہے، لیکن میں پتے کی طرح ہلکا معلوم ہوتا ہوں، اگرچہ میری ہاتھیں لڑائی میں کٹ گئیں، لیکن اب بھی میں موٹر کی بدولت بس سٹیشن کی گھنٹہ کی رفتار سے حرکت کر سکتا ہوں، میں دن اور رات برابر پانچ سو اور آدمیوں کے ساتھ کام کرتا رہتا ہوں، میں بھوکا ہوں، میں افسردہ خاطر ہوں، میں ایک ساہی ایک انگڑا لولا، ایک پیشہ ور وغیرہ ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ سب تو صحیح ہے، لیکن آخر یہ ”میں“ کیا ہے؟ جواب دیا جائیگا، کہ میں زیر ہوں، جو فلاں کا بیٹا ہے، فلاں جگہ، اور فلاں وقت پیدا ہوا، اور جس سے متعلق یہ تمام باتیں کہی گئی ہیں، لیکن ان تمام باتوں میں ہم نے صرف ”ذات کے متعلق چند باتوں“ اور کم و بیش متغیر عوامل حال کے مختلف منطوقوں کو معلوم کیا ہے جس کا مرکز و مرکز یہ ذات ہے۔ پھر ہم اس ذات کو ہر جگہ ایک ہی سمجھتے رہے ہیں، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ یہ عواض حال تین حیثیتوں سے ذرا لے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ملکیت، ایک سلسلہ وار ترتیب، اور ان یگانہ اور فوری تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کو ہم حیثیت اور طلب کہتے ہیں۔ ملکیت یہاں بہت وسیع الاطلاق ہے۔ لوحی چھار دھم کہا کرتا تھا، کہ ”یہ سب میرا ہے“ لیکن بقول لپس، اس کی رعایا میں سے حقیر ترین شخص بھی یہی کہ سکتا تھا۔ ہم اپنے آپ سے کہہ سکتے ہیں، کہ ”یہ میرا اپنا ہے، اور میرا دلن ہے۔“ بلکہ ہم تو تمام عالم خارجی کو اپنا کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ ہم کو دیا گیا اور ہم اس کو اچھی یا بُری طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہر وہ چیز جو مجھ پر اثر کر سکتی ہے، اور جس پر میں اثر کر سکتا ہوں، وہ کسی نہ کسی منوں میں میری ہے۔ اسی لحاظ سے میں دنیا، ملک، حقوق و فرائض، جسم، اور روح کو اپنا کہتا ہوں۔ اگر سوال

اور مکمل تحلیل تعین تو نامکن ہے۔ اس کوشش میں ہم کو احضار ذات اور دیگر احضار کے اس کی طرف اس انتساب میں امتیاز فرق کرنا چاہئے، جس کو اکثر اوقات خصوصیت کے ساتھ شعور ذات، "خس باطنی"، یا دہلی ادراک کہتے ہیں۔ ہر احضار جس میں احضار ذات بھی شامل ہے، کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ "یہ میرا احضار ہے" یہ میرا معروض ہے میں وہ موضوع ہوں جو اس کی طرف متوجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احضار ذات منجملہ دیگر احضارات کے ہے اور ان کی طرح یہ بھی مسلسل سلسلے کے تفرق کا نتیجہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ قبل اس کے کہ دیگر احضارات اس سے متعلق کئے جاسکیں اس میں کافی ترقی ہو جانی چاہئے۔ دوسری طرف صرف ان ہی تعلقات میں اور ان ہی کی بدولت ذات کا صحیح تصور قائم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ہم شروع تو اس ذات سے کرتے ہیں جو درک یا تحلیل معروض ہے؛ اور ختم اس معروض کے تصور پر کرتے ہیں، بحیثیت اس کے یہ موضوع، یا مد میں خود، "ہے" جو اپنے آپ کو جانتی ہے۔ تمام دیگر احضارات کے برخلاف ذات میں (۱) بے نظیر و پھی ہے اور (۲) ایک خاص باطنیت ہے۔ اس کے علاوہ یہ (۳) ایک فرو ہے جو (۴) باقی رہتا ہے (۵) فاعل ہے اور (۶) اپنے آپ کو جانتا ہے۔ تجربی ذات کے متنوع اور مختلف شمول کے اس عام بیان کے بعد اب ہم اس کو اور زیادہ پورے طور پر اور تخلیقی نقطہ نظر سے بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

بقیہ ماضیہ منہ کہشت۔ ہول ہے۔ اس میں نہیں اگر یہ حالات حاصل ہو جائیں تو پھر ان میں عقلا وجہ ان کی تمام وضاحت موجود ہوتی ہے۔ لیکن صرف اس وجہ سے ان کو اس چیز کے ساتھ خلط ملط کرنا چاہئے، جو نفسیاتی نقطہ نظر سے سادہ اور بلا واسطہ احضار ہے۔ ان ہی آخری منوں میں شکیں شلاھیوم کی طرح جوکلے اور کانٹ کے سے تصویر یہ نے بھی ذات کے بلا واسطہ احضار سے انکار کیا نفسیاتی حیثیت سے ذات کا تصور نہ کرنا قابل ہے نہ کہ جس کا مطلبی۔ یہی وجہ ہے کہ جوکلے نے تو بس کو "درک" (Notion) کہا، اور ہیوم نے اس کو فلسفیانہ نامہ سمحا۔ کانٹ (جس کو "ادعائی منہ سے ہیوم نے ہر شیا کر لیا ان دونوں کے بن بن رہا۔ جوکلے کے لئے یہ درک وجود یا قی (Ontological) تھا، اور کانٹ کے لئے یہ کم از کم منطقی، "تھایہ ایک Idea of reason کا باعث ہوتا ہے" جو اگر پھر مضبوط ترین پر مبنی ہے، لیکن قابل ثبوت نہیں (مصنف)

کثیراوقع غلط فہمیوں کے منظر ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اب ہم کو براہ راست تجربہ کے موضوع سے نہیں بلکہ اس چیز کے تفرق اور ارتقا سے تعلق ہے جس کو ہم نے اس کا احضار کہا ہے جس کی طرف ہماری ترقی پذیر عقل موڑی ہوئی ہے یعنی یہ کہ ہم کو اس موضوع (میں) سے سروکار نہیں جو ذی شعور ہے بلکہ معروض (مجھ) سے ہے جس کا اس موضوع کو شعور ہوتا ہے۔

احضاری ذات میں قدیم ترین اور آخر وقت تک اہم ترین (جس کو ہم شاید جڑ یا مادی عنصر بھی کہہ سکتے ہیں) جزو وہ ہے جس کو مختلف فلاسفہ نے حیا کی حیثیت سے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ اسی سے مخصوص احساسات کی پیش کی زیادہ تر تسمین ہوتی ہے اور یہ تقریباً غیر محسوس طور پر ہماری "اعلیٰ حیات" میں داخل ہوتا ہے۔ بعض اوقات کسی سنگین مرض میں تمام جسم یا اس کا کوئی حصہ احساسیت عامہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں تمام جسم یا وہ حصہ بالکل غیر بلکہ معاندانہ معلوم ہوتا ہے۔ اختلال شخصیت کی بعض صورتوں میں یہ انتہائی جسمی عدم احساسیت اور فقدان قابلیت عقل اور حافظے کو داؤت نہیں کرتی۔ ایسی صورتوں میں مریض خود اپنے وجود میں شبہ کرتا ہے یا اس سے انکار کر دیتا ہے۔ پروفیسر ریو نے ایسے ہی ایک مریض کا ذکر کیا ہے جو اپنے آپ کو دو برس سے مردہ سمجھ رہا تھا، اور بہت پریشان تھا۔ ان ضعیف لیکن غیر متعین، عضوی احساسات میں شروع ہی سے جو براہ راست جسمی لی جاتی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ یہ ان عضویاتی وظائف کا لازمہ ہوتے ہیں جو عضویہ من حیث العضویہ کے لئے ضروری ہوتے ہیں بلکہ صرف اس لئے کہ یہ سب سے زیادہ قریبی اور سب سے زیادہ مستقل نتائج حسیت ہیں۔ دیگر احساسات کے ساتھ شروع میں جو جسمی ہوتی ہے وہ موضوعی انتساب کے واسطے سے ہوا کرتی ہے اور ان احساسات کی خاطر ہوتی ہے جو بلا واسطہ طور پر دمچپ ہیں لیکن کبھی بھی ذات کے ساتھ اتنے قریبی اور غیر منفک تعلقات

پیدا نہیں کرتے، جتنی کہ ”حسی تجسیم“ کرتی ہے اس کے علاوہ ان میں وہ باطنیت جتنی نہیں ہوتی۔

اس طرح اب ہم دوسری، یعنی باطنیت کی بحث پر پہنچ جاتے ہیں جس وقت متعین اور اک شروع ہوتا ہے، اسی وقت جسم، بحیثیت ممتد، دیگر اجسام سے تمیز ہو جاتا ہے اور جن عضوی احساسات کا مقام معلوم کیا جاسکتا ہے، ان کو اس کے اندر فرض کیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ دیگر اجسام کے اس پر عمل کرنے سے لذت اور آلام پیدا ہوتے ہیں، حالانکہ ان میں سے ایک کے دوسرے پر عمل کرنے سے پیدا نہیں ہوتے۔ پھر صرف جسم ہی وہ چیز ہوتا ہے، جو ان حیات کے رد عمل کی وجہ سے براہ راست متحرک ہو جاتا ہے۔ اس حرکت کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس کو ان چیزوں کے قریب لے آئے، جو ”رغبت“ پیدا کرتی ہیں، اور ان سے دور لے جائے، جو ”کراہیت“ کا باعث ہوتی ہیں۔ اس طرح یہ نہ صرف ”بھڑے ہوئے“ مکان کا نمونہ، اور وہ مرکز بن جاتا ہے جس کے تمام مقامات کا اندازہ لگتا ہے، بلکہ یہ ہم کو اور اوروں کو فی الواقع تحس اور ذمی حیات ذات کا وہ غیر مشتبہ اور ہر دم موجود رہنے والا ”مثنیٰ“ مہیا کرتا ہے، جس کے لئے باقی کی تمام اشیاء خارجی، کم و بیش، بعید، اور ان میں سے بعض بالکل غائب ہوتی ہیں۔ لہذا جسم میں پہلے پہل ہم ایک خاص مقدار کی فردیت، استقلال، اور باطنیت پاتے ہیں، جو ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم اس کو (۱) حسی حس اور اشتہائی ذات کہہ سکتے ہیں۔

لیکن مثل کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جسمانی ذات میں وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو ذات کا، داخلی منطقہ کہہ سکتے ہیں، جس میں اور بھی زیادہ وحدیت اور استقلال ہوتے ہیں۔ اس سطح پر ہم کو نہ صرف اس جسمانی ذات کا وجدان ہوتا ہے، جو اب یہاں کارکن، یا کاربند، ہے۔ یہاں ان باتوں اور کاموں کی یاد دہشیں بھی ہوتی ہیں، جو اس نے زمانہ گزشتہ میں مختلف اوقات میں کئے تھے، اور ان باتوں کی امیدیں بھی

ہوتی ہیں جو یہ زمانہ آئندہ میں کرے گی۔ اس وقت تک خارجی اثرات قدرت کھو چکے ہیں، اور کم و بیش ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف سلسلہ تصورات، بلحاظ تعداد وضاحت اور تحریک بہت زیادہ ہو کر توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور اکثر تو محسوسات کو بالکل خارج کر دیتا ہے۔ اس تمام تذکرہ یا مجموعیت کا مرکز وہ خیر ہوتا ہے جس کو ہم ذات کی جنبی تشال کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس پر کوئی زمانی یا مکانی نشان نہیں ہوتا۔ اور جو خیر کہ یاد کی باقی ہے یا جو پسند کہ تخیل میں لائی جاتی ہے، اس کی تمام وجہی اس بات کا نتیجہ ہوتی ہے، کہ یہ اس مکمل کل کا ایک جزو، یا پہلو ہے۔ اس طرح موجودہ ادراک اور جسمانی اشتہات سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ہو سکتا ہے، کہ نئی خواہشات میں حرکت ہو، اور پرانے جذبات از سر نو پیدا ہوں، در انحالیکہ ہر وہ جو موجود ہے بالکل غیر مچپ اور بے اثر ہو۔۔۔ لیکن خواہشات اور جذبات اگر وہم سے بھی پیدا ہوں تب بھی ان کے ساتھ ہمیشہ واقعی عضوی اضطرابات ہوتے ہیں، اور یہ کسی قسم کے بھی ہوں، ذات کی جنبی تشال ان کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس باطنی ذات جس کو طبیعی انسان حجاب عاجز (جو ان جذبی ہیجانات کا صدر شفق ہے) میں کمین سمجھتا ہے، اور اس کے علاوہ تمام مرتبی و لموس جسم کا تعالٰی پیدا ہوتا ہے۔ اس باطنی ذات کو ہم ۲) تخیل اور خواہشی کرنے والی ذات کہہ سکتے ہیں۔ بعض لوگ ہمیشہ ”نفسی ضعیف“ کی حالت میں رہتے ہیں جو بے غرض و بے پروا کا بلانہ اور میکانیکی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نسل اور مافیظ کے نیامچ ان میں بہت ضعیف ہو جاتے ہیں۔ اس حالت کے لئے ڈوگس

”عدم شخصیت“ کا نام تجویز کرتا ہے، اور اس کو اس حالت سے مختلف سمجھتا ہے، جس میں شخصی ترکیب بالکلیہ معفود ہوتی ہے۔ اس میں ”باطنی ذات“ بالکل مبنی مچھی جاتی ہے جس طرح کہ مذکور بالا صورت میں جسم جنبی سمجھا گیا تھا، ”باطنی ذات“

۱۵ یہی بنا ہے وضعی توام کے اس نام خیال کی کہ روح ایک جسم تھا

Midriff

Dugas

Psychasthenia

آئی ہے ہمارے اندر ہوتا ہے (ضعیف)

۱۶ ”Impersonalization“

کی اس ظاہری جنبیت کا مثنیٰ اس عجیب و غریب حالت میں ملتا ہے: جس کو حالت وجد کہتے ہیں۔ سینٹ کیتھرین کا قول ہے کہ میں ایسی حالت میں ”جسمانی“ آنکھ سے کچھ نہیں دیکھتی اور جسمانی کان سے کچھ نہیں سنتی۔ اور یہ کہ ”مالت بخودی میں جسم بالکل بے قوت ہوتا ہے“

ذات کا یہ ”باطنی جسم“ یا لباس اعلیٰ احواس کے لئے ناقابل وصول ہے اور اس کا مقام بھی غیر واضح طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس کا مثلی استحضار بھی نہیں ہو سکتا لیکن جب یہ موجود ہوتا ہے تو وہ عضوی احساسات جن سے یہ مرکب ہوتا ہے دیگر تصورات و خیالات پر نہایت قوی اور اکثر ناقابل ضبط اثر کرتے ہیں۔ ان میں ہر ایک کا اپنا مناسب سلسلہ ہوتا ہے اور اس طرح جب وقتاً فوقتاً ہمارے جذبات متغیر ہوتے رہتے ہیں ان میں سے ہر ایک ان خصائص میں شدت پیدا کرتا ہے جن سے اس نے اصل میں تصور کا ڈھیلا ڈھالا تصور پیدا کیا تھا، اور اسی حد تک دوسرے خیالات و تصورات کو دبا دیتا ہے۔ طبعاً تو یہ ایک طرح کا تعادل ہے جس کی طرف وہ عود کرتے ہیں اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ یہ تعادل نام نہاد مزاج، یا خصلت کی تعیین کرتا ہے۔ اس طرح ذات کے احضار میں کافی یکسانی اور تسلسل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن صحت عقل کی حدود کے اندر بھی مزاج کے اجانک تغیرات ممکن ہوتے ہیں مثلاً، ہیٹیریا کے مریضوں میں یا ایسا ہی مزاج والے اشخاص میں یا ادنیٰ حیوانات میں اس وقت جب والدینی جبلت کا زور ہو تو ان حدود سے باہر ہل مفاہرت پیدا ہو سکتی ہے۔ بظاہر یہ سنگین خشوی اختلافاں یا خود نظم عصبی کے حصوں کے تغیر تغذیہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ اب ایک نئی ذات پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے جو نہ صرف یہ کہ پرانی ذات سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور پرانی ذات کے ابتدائی علم و عمل کے سوا پرانی ذات کی ہر چیز سے محروم ہوتی ہے بلکہ لمجاظ مذاق و میلان پرانی ذات کی ضد بھی ہوتی ہے چنانچہ ہو سکتا ہے کہ پرانی ذات باجیا ہو اور نئی بے جا، پرانی شجاع و بہادری اور ہی بزدلی اور ڈر پٹوں وغیرہ۔ پھر جس طرح صحیح النقل، لیکن غیر مستقل سیرت والے اشخاص میں ایک حالت جذبی دوسری حالت جذبی کے بعد پیدا ہو سکتی ہے اسی طرح

صحت عقل کی حدود سے گزرنے کے بعد نام نہاد "کثیر شخصیتوں" میں سے باری باری ایک ایک ظاہر ہو سکتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے لئے نہ صرف اجنبی بلکہ غیر معلوم ہو مختلف جذبی حالتوں کے ساتھ جو سلاسل تصورات ہوتے ہیں وہ تو صرف ایک حد تک ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں اور وہ بھی نہ اس قدر کہ شخصی عینیت کے احساس کو بالکل مٹنے شروع کر دیں لیکن شخصیت کثیر کی مثالوں میں یہ انشقاق و انتزاع مکمل ہوتا ہے۔ ان شخصیتوں میں سے ہر ایک کو ایک "عقلی نظام" یا "کائنات سمجھ" سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے جو دیگر عقلی نظامات یا "کائنات سمجھ" سے علیحدہ رہے۔ وہ شخص اس خاص وقت میں اسی شخصیت کے اندر محدود ہوتا ہے لیکن تاہم یہ سب ایک ہی موضوع کے اس بڑھتی اور بڑھتی ہیں اور ابتدائی حضرات یا دواشتوں اور تصورات کی ایک ہی بنا پر مبنی ہوتی ہیں۔

احساس اور تشکل کی ادنیٰ سطح پر حضرات کی نفسیاتی نشو و نما اور ساخت کی سب سے زیادہ اذعان بخش شائیں ان ہی مختل اذہان کی قابل رحم حالت میں ملتی ہیں۔

لیکن تشکل کی اعلیٰ سطح پر بھی ان کی مثالوں کی کمی نہیں۔ اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اکثر دیکھ چکے ہیں، اور آک اور نقل اور تشکل اور تشکل کے درمیان کوئی امتیاز اور واضح حد فاصل نہیں۔ اس طرح جسمانی یا عضوی اضطرابات تشلی اعمال پر اثر کرتے ہیں اور تشلی اعمال تشلی اعمال پر۔ اس عملی سطح کو پیش نظر رکھ کر ان غیر طبی صورتوں کو اکثر "انفردات شخصیت" کہا جاتا ہے لیکن چونکہ تاثری اور جذبی اختلالات سے پیدا ہونے والے تشلی اختلالات ان کی علت قریبہ ہوتے ہیں، لہذا تجربی ذات کی تکنیک کی تحقیق سے قبل ان پر غور کرنا مفید معلوم ہوا۔ عقلی سطح پر چوسنے کے بعد ہم اس تصور سے دوچار ہوتے ہیں جو فزیکل شخص کم بیش فحاحت کے ساتھ بحیثیت ایک شخص، الف یا ب، کے قائم کرتا ہے جس کی ایک خاص سیرت ہے خاص مذاق اور اعتقادات ہیں، خاص سوانح عمری۔

اور خاص غایت حیات ہے۔ دیگر تصورات کی طرح، اس تصور کی تشکیل کا بڑا آدھسی زبان اور بالخصوص وہ اجتماعی تعال ہے جس میں زبان مدد کرتی ہے۔ اس وقت تک تو احضار ذات نے غیر ذات کے احضار کی تشکیل کی ہے یعنی یہ کہ خارجی اشیاء کی تعبیر و تاویل کم و بیش اخراجا ہوئی ہے لیکن اب یہ ترتیب کم و بیش منکوسش ہو جاتی ہے۔ کچھ مشاہدہ کرنے سمجھنے اور تقلید کرنے سے اپنی داخلی ذات کا مکمل تر عالم حاصل کر لیتا ہے اور اس میں وہ چیزیں اس کی مدد کرتی ہیں، جو وہ خارجی اشخاص میں ملکی ترمیم معلوم کرتا ہے۔ آدھسی سمجھنے نے نہایت خوبی کے ساتھ ضمیر پر بحیثیت اجتماعی نتیجے کے بحث کی ہے۔ دیگر اشخاص کی سیرتوں اور اعمال کا مشاہدہ کر کے ہم خود اپنی سیرت اور اعمال کا معائنہ کرنا شروع کرتے ہیں یہ ہم اپنے آپ خود اپنے کردار کا تماشائی سمجھتے ہیں اور معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اس لحاظ سے یہ ہم پر کیا اثر کرے گا۔ صرف یہی وہ آئینہ ہے جس میں ہم دوسروں کی آنکھوں سے خود اپنے کردار کی مناسبت کو دیکھ سکتے ہیں۔ ”ضمیر شعور کا ایک اعلیٰ پہلو ہے اور کسی زمانے میں اس اصطلاح سے اسی پہلو کو ظاہر کیا جاتا تھا۔ فریسی زبان میں اب بھی اس پہلو کے لئے یہی لفظ (Conscience) مستعمل ہے۔ اس حد تک تو صرف ”ہمیں“ (Us) سے ”مجھ“ کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ مشترک غایات کے لئے اجتماعی فعل سوسائٹی کا ہم نوعیت ہے اور اپنے خاندان یا قبیلے کے نفع کے لئے مجلس مشورت قائم کرنے سے ہر ایک شخص خود اپنے نفع کے لئے

۱۔ شخصیت جس کی لفظ (Personality) کا ترجمہ Persona شخص ہے جس کے سنی ہنقل چہرہ (Mask) کے ہیں۔ ایک شخص خود اپنے تعلق سے تو اس ”نقلی چہرے“ کو استعمال نہیں کرتا، لیکن اور لوگوں کے اس سے تعلقات یا اور لوگوں سے اس کے تعلقات کو ظاہر کرنے کے لئے یہ بہترین لفظ ہے۔ اس طرح یہ تمام دنیا ایک ٹیٹھ میں جاتی ہے۔ اپنے باپ سے اس کا سلوک ایک ہوتا ہے اور بیٹے سے دوسرا۔ وہ اپنے ماتحتوں پر حکومت کرتا ہے اور اپنے افسروں سے سنا بول بکھڑا ہوتا ہے۔ اپنے بھائیوں میں آنا دلچ اور خوش مزاج ہوتا ہے اور اپنے شاگردوں میں ڈرنا اور خوفناک مخلص ہو کر اس کا بارٹ احوال کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے (مصنف)

انے آپ سے مشورہ کرنا سیکھ جاتا ہے۔ مشترک عام خوشی و بہبودی کے خیال کے ساتھ ساتھ ذاتی سرت کا خیال پیدا ہوتا ہے بحیثیت اس کے کہ یہ دنیا کامی تشفی سے تھین رہی ہے۔ اور لوگوں کا خیال رکھنے کے ہیجانات معقول جب ذات سے دوچار ہوتے ہیں۔ اب اس طرح جو تفکرات و تاملات پیدا ہوتے ہیں ان میں فعلیت علی ترین صورتوں تک پہنچتی ہے، ہماری مراد فکر کی صورتوں اور ارادے کی صورتوں سے ہے۔

مقدم الذکر میں ہم خیالات و تصورات کی اس سست و نرمی پر پہنچتے ہیں جو ارادہ مثل یا حافظہ کی نوعی حالت کے مقابلے میں ملوثہ فعلی ہوتی ہے۔ اس طرح ”فکر کرنے والے“ اور اس کے فکر کے معروضات کا تعادل رونما ہوتا ہے۔ ان معروضات میں ذات کی وہ شخصیتیں مثال بھی شامل ہوتی ہے جس میں سے ذات بحیثیت ایک شخص سے اس تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔ مگر الذکر میں اسی طرح کا، بلکہ اس سے بھی زیادہ شدت سے تعادل اس چیز کے عمل کا لازمہ ہوتا ہے جس کے لیے ”ضبط انفس“ کی گمراہ کن اصطلاح وضع کی گئی ہے ”ضبط انفس“ سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ یہ شخصی ذات ان اشتہات اور خواہشات یا بقول ملوثہ مختلف فطری تاثرات کو قابو میں کرے جو اس کے رات میں رکاوٹیں پیدا کرتے، بسینہ جس طرح کہ خارجی اشیا ان میں مانع آتی تھیں۔ مختصر یہ کہ (۲) فکر کرنے والی اور ارادہ کرنے والی ذات کے مقابلے میں عقل اور خواہش کی یہ داخلی ذات بھی خارجی بن جاتی ہیں۔ اب یہ عقلی معنوں میں ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات کی شخص ملکیت یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مخلوق بن جاتی ہے۔

یہ استدلال کرنے والی اور اپنا انتظام کرنے والی ذات کسی طرح سے بھی مقامی فرض نہیں کی جاتی۔ خیالات پر فکر کرنے اور توجہ جانے کی کوشش تو بلاشبہ دماغ کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن یہ اثر اب بالکل ایسا ہی ہے، جیسے دیگر کوششوں کو آلات حس یا دیگر اعضا کی طرف منسوب کیا جائے سمجھ جب کبھی ہم فکر کرتے یا ارادہ کرتے ہیں، تو حسیت بھی پیدا ہوتی ہے۔ بے اور حسیت اور ارادہ ہمیشہ کسی جذبی حد اسے بازگشت یا جہانی تاثر کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ان کو بھی ہم حسیت کے اثرات

۱۔ (Extra-regarding Impulses)۔ بدستھم کی اصطلاح ہے جس کو ہم ملوثہ شخصوں خارجی اثرات کی طرف

مخصوص محبت کے لئے مثال کر رہے ہیں (معنی) Sell control

اور اس کے خارجی نظام پر سمجھنے لگتے ہیں۔ اب اگر ہم ذات کے اس جدید ترین پہلو کو ”باطن ترین ذات“ کہیں، تو یہ گویا ایک استعارہ ہو گا۔ تمام مثلی مشین اور ”خواہشات جن کی طرف یہ توجہ ہوتی ہے، وہ موضوعات نہیں سمجھے جاتے جو ذات کے سامنے حاضر اور اس طرح اس کے متمیز ہیں، بلکہ یہ بذات خود متداشیا فرعن کئے جاتے ہیں۔ فکر کرنے اور ارادہ کرنے میں بحیثیت فکر اور ارادہ کرنے کے حقیقی معنوں میں مکانی اضافات شامل نہیں ہوتے، اگرچہ موضوعات اب بھی ان مدلول ہوتے ہیں۔

اس طرح آخر کار ہم کو وہ سب نظر آنے لگتی ہے جو کم از کم ہمارے لئے نہائی ہے۔ ہماری مراد حصار کے اس تعلق میں موضوع و موضوع کی ثنویت سے ہے جس کو تمام دیگر مکانی، زمانی یا کسی اور قسم کے اضافات فرض کرتے ہیں۔ یہ ثنویت علم کی ترتیب میں تو آخری ہوتی ہے، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اس کو ہم کو تمام باقی تجربات کی لادہ شری فرض کرنا پڑتا ہے، یہ تجربات کتنی سادہ و بیسٹا کیوں نہ ہوں۔ اس لحاظ سے یہ ثنویت وجود کی ترتیب میں پہلی ہوتی ہے بلکہ تجربہ کے اسی موضوع کو ہم رہ، خالص الیغول ذات کہتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس میں او مذکورہ باتا غور کرنے والی ذات میں کیسا تعلق ہوتا ہے؟ ان کا تعلق و ربطاتوں میں ہوتا ہے جن کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایک منطقہ تو انسان کو سوسائٹی سے زیادہ قریب کرتا ہے اور دوسرا ذات سے۔ سوسائٹی کے رکن کی حیثیت سے ہر ایک شخص زندگی کے اس ڈرامے میں بہت سے پارٹ کرتا ہے، یعنی یہ کہ اس کی بہت سی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ اس طرح وہ اپنے آپ کو وہ ایک مقصود کرنے لگتا ہے، جو ان سب کا پارٹ کرتا ہے۔ دوسرے اشخاص کی گفتگو سے اجتماعی ڈراما پورا ہوتا ہے اور اسی سے وہ اپنے آپ کو بحیثیت ایک شخص کے مقام کرتا ہے، لیکن اپنا پارٹ کرنے سے قبل ہر شخص کو اکثر فکر کا ارادہ کرنا پڑتا ہے، اتویزیں قاعہ کرنی پڑتی ہیں، اور جو نیا

بارٹ کہ وہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، اس کو تصنیف کرنا پڑتا ہے، اور اس کی
 متفق کرنی پڑتی ہے۔ اس فکر کرنے، ایجاد کرنے اور فیصلہ کرنے میں وہ اپنی باطنی
 ترین ذات کو بحیثیت اس کے متحقق کر لیتا ہے، کہ یہ اس وقت اس کے طرز و طور
 میں ایک متین ترقی کو صورت دے رہی ہے۔ اس کی تمام عشم میں اس قسم کے
 لمحے اکثر آتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی وہ محض ایک طرح نہیں ہوتا۔ یہاں ایلیج ہی
 موجود نہیں ہوتی، اور وہ ایکٹ نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے وہ خود مختار ہوتا ہے،
 پیدا کرتا ہے، اور حکم نافذ کرتا ہے۔ اس کی اجتماعی ذاتوں، اور قبول بعض، اس کی
 اس ترومانی ذات میں اطلاق یہ ہے، کہ یہ ان سب کے لئے مرکز ہی ہے بمعینہ یہی
 تعلق اس ذات کے عینی لمحوں اور خالص اجزوں میں ہوا کرتا ہے، یعنی یہ خالص الیغوی
 بھی ان لمحوں کا مرکز ہوتا ہے۔ یہی ہمارے باطنی ترین افکار کا مفکر، اور یہی ہمارے
 افعال کا فاعل ہوتا ہے۔ اب یہ ذات کا احضار نہیں، بلکہ وہ ذات ہے جو اس
 احضار اور دیگر احضارات کی مالک ہے لیکن کیا یہ معلوم ہے؟ یہ سوال ہم کو
 اپنی دوسری تحقیق کی طرف لے جاتا ہے۔ اس تحقیق سے اس امر قیض طلب
 کی توضیح ہوگی۔

داخلی اور اک یا شعور ذات

(۲) اگر ہم "خارجی اور اک" کو $Sp O$ کی علامت سے ظاہر کریں، تو
 یہ مان لیں، کہ وہ ذات یا موضوع، جس کا ہم کو شعور ہوتا ہے، یعنی تجربی ایغوی یا
 "مجھ" جیسا کہ ہم نے آبی بیان کیا ہے، ایک متصف احضار ہے، اور اگر ہم
 اسے اس عقیدے پر قائم رہیں، کہ خالص ایغوی، یا "میں" کی قابلیت حیثیت یا
 قوت توجہ کا بلا واسطہ احضار نہیں ہوتا، تو ہم نام نہاد "داخلی اور اک"
 یا تفکر کو $Ip \begin{pmatrix} M \\ P \\ O \end{pmatrix}$ کی علامت سے ظاہر کریں گے۔ اب یہاں ہم کو I اور M
 اور P اور O کا تعلق دریافت کرنا ہے۔ MpO کی علامت بہت سے

متنوع معنی تجربات پر دلالت کرتی ہے۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ لطف (M) پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ براہتہ O کے لئے بھی صحیح ہے، کیونکہ یہ (O) کے مختلف تفقات کو مستحضر کرتا ہے۔ P میں اختلاف کی توضیح کے لئے مندرجہ ذیل مثالیں کافی ہیں :- مجھ کو بجلی کے دیکھنے، گرج کے سننے، صبح کی خبروں کے یاد رکھنے، اپنے دوست کی صورت تخیل میں (دے، اور موسیقی سے لطف اندوز ہونے کا شعور ہے۔ پھر اگر ہم حسیت کو بھی ”اعمال“ میں شریک کر لیں، تو ہم لاک کے ہنر بان ہو کر کہہ سکتے ہیں، کہ P یہاں علامت ہے ”ہمارے اندر خود ہمارے ذہن کے اعمال کی جب یہ ان تصورات میں مصروف ہو جو اس میں موجود ہیں۔ جب روح فکر کرنا اور غور کرنا شروع کرتی ہے، تو یہ اعمال فہم کے لئے تصورات کا ایک اور مجموعہ مہیا کرتے ہیں، جو خارجی اشیا سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔“

لیکن اکثر خیال ظاہر کیا گیا ہے، کہ شعور، اور تفکر، یا نام نہاد ”ذہنی ادراک“ کا فرق حقیقی فرق نہیں۔ برضلاف اس کے جاننا، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں ”ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں“ لیکن کم از کم نفسیات کے لئے ایک ہی تصویر کے دو رخ ایک ہی نہیں ہوتے۔ نہ صرف یہ کہ کسی چیز کو محسوس کرنا، اور یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، ایک ہی نہیں، بلکہ یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں، کہ ہم محسوس کر رہے ہیں بھی مختلف چیزیں ہیں شاید یہی فرق معمولی تفکر، اور نفسیاتی مطالعہ باطن میں ہے۔ ان واقعات کو معلوم کرنے، اور ان کو علیحدہ سے اس عقیدہ پر ایک ہلکے تعرض یہ کیا گیا ہے، کہ یہ لالی انتہائیہ حجت کے امکان پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ کیوں نہ کرے؟ اگر محسوس کرنا بغیر یہ جاننے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، یا جاننا بغیر یہ جاننے کہ ہم جانتے ہیں ممکن ہوتا، اور اگر یہ نام نہاد حجت تجربہ میں ترقی نہیں، بلکہ اس کے وجود کے مقدم شرائط پر دلالت کرتی، تب تو یہ اعتراض سنگین ہوتا۔ ہم تنکریا نامہ سے زائد ارمی مطالعہ باطن میں اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہنچ سکتے ہیں جس طرح ابا و ثناء کے باوجود ہم ایک اور حیثیت سے اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہنچ سکتے ہیں لیکن یہ فرض کرنے میں کون سی لغت ہے، کہ ایک شعور ایسا ہے، جو ہمارے شعور ذات کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ اور سرگرمی ہے، اور یہ ترقی یافتہ شعور ہمارے شعور ذات سے اتنا ہی آگے ہے، جتنا کہ ہمارا شعور ہمارے شعور سے ہے حقیقت یہ ہے کہ کیا یہ نہیں

علیحدہ رکھنے میں دقت ہوتی ہے، وہ براہتہ قدیم وجدیہ کے لازمی اجتماع کا نتیجہ ہے، یعنی یہ کہ ہم جب تک کہ ہم فی الواقع محسوس نہ کر رہے ہوں، اس وقت تک ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ ان دونوں حالتوں کا الگ ہونا ایک طرح تو ان کی بدنام ناموافقیت سے ثابت ہوتا ہے اور یہ ناموافقیت نتیجہ ہے رویہ میں اس فرق کا، جو ان کے لئے درکار ہوتا ہے۔ جو کام کہ ہم کرنا چاہتے ہیں وہ اس وقت تک اچھی طرح نہیں ہو سکتا، جب تک کہ اس کرنے کے دوران میں ہم اپنے آپ کو کم نہ کر دیں، بشرطیکہ یہ کام میکانیکی نہ ہو۔ اس باہمی علیحدگی کی مزید توجیہ اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے جو اکثر نفسیات کو عیناں کرنے کے لئے بیان کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ نام نہاد مطالعہ باطن، بلکہ ہر قسم کا تفکر حقیقت میں کم و بیش نگاہ واپس ہوتا ہے۔ غصے یا محویت کی حالت میں ہم ان حالتوں کو معلوم نہیں کرتے۔ ان کا عکس ہم کو ان کے ختم ہو جانے کے بعد یا اگر یہ بہت زیادہ دیر تک نہیں تو ان کے دوران میں توجہ کے انقطاع سے ہوتا ہے، جب ہماری توجہ اپنی اصلی غایت سے ہٹ جاتی ہے۔ نگاہ واپس میں زمانی فصل اور اس سے پیدا ہونے والی کم شدت کی وجہ سے بیک وقت زیادہ استحضارات کی طرف توجہ کی جا سکتی ہے، نسبت ان احضارات کے، جو بیک وقت معلوم کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں ایک طرح کی ”کونے وار حساست“ شامل ہوتی ہے، اس طرح سب بارادین بحالت فعلیت ہوتا ہے، تو ایک مکمل حالت نفسی کے موضوعی اور معروضی اجزاء شعور کے ایک ہی مرکز، بلکہ ایک ہی میدان میں مجتمع نہیں ہو سکتے۔ لیکن نگاہ واپس میں ایک معنوں میں ایسا ہو سکتا ہے۔ تذکرے کے لئے جرمن زبان کا لفظ Erinnerung ”باطنی ادراک“ میں رویہ کے تخیل اور نگاہ واپس کے میلان کی کافی شہادت ہے۔ اس تمام تقریر کا حاصل یہ ہے کہ شعور اور شعور ذات کو شعور اور متحد کرنے اور اس طرح تمام تجربہ سے تفکر کو حل کرنے کی کوشش ناکامی پر ختم ہوتی ہے۔ لہذا اب ہم اپنی اصلی تحقیق کی طرف عود کرتے ہیں۔

ہم کو موضوعی اجزاء، جن کو ہم نے 'Mp' کی علامت سے ظاہر کیا ہے،

بقیہ حاضرہ شعور گذشتہ۔ کہا جاسکتا کہ ”ضمیر“ تفکری اجتماعی شعور، شعور ذات کی ترقی یافتہ صورت ہے؟ (دیکھو بابائے مذہب)
 بندہ اور کیا یہ ممکن نہیں کہ ایک شعور اس سے بھی اونچا ہو یعنی ”خدا کا شعور“؟ جو کیا نام شعور کی آخری حد (مصنف)

کی بابت دریافت کرنا ہے کہ شعور ذات کی سطح پر آخر وہ کون سی چیز ہے جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے اور اک ایک احساسی سبب پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ ہم اس سے قبل جس باطنی کے وجود پر کوئی شہادت نہیں اسکے ہیں اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس چیز کا ہم کو ”ادراک“ ہوتا ہے وہ بالضرورت کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے جس کو عضو یہ اور اس کے ماحول سے شعلق ہو۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ M کے لئے اس وقت صحیح ہوتا ہے جب یہ ذی جس اور اشتہائی ذات کا احضار ہو۔ P کے لئے بھی صحیح ہے جو M کے اس منطقہ کو اس کے معروضی تفریق (O) کے ساتھ شعلق کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیوان اور انسان کا بوجہ شروع شروع میں عالم خارجی کے ادراک کے وقت اپنے آلات حس سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں بلکہ جب توہ کو جانے میں دیکھنے، سننے، یا کسی اور طرح اس چیز کو احساسی طور پر تمیز کرنے میں جو ہمارے سامنے ہے، ہم کو اپنی عقلی انضباطات کا شعور ہوتا ہے تو آلات حس بھی ہمارے شعور میں آجاتے ہیں۔ یہ حالت اس وقت ابھرتی ہے جب مکان، کسی طبیعی نقص یا مہج کی شدت کی وجہ سے فرید فعالیت اس وقت کے لئے الم ایگنر ہو جائے۔ یہاں یہ الم P کو M یا جسمانی ذات کی طرف منسوب کرنے کا محرک بنتا ہے۔ یاد کرنا، توقع کرنا، تصور کرنا، اور ان کے علاوہ فکر کرنا، اور ارادہ کرنا، وہ اعمال ہیں جن کو ذات کے باطنی منطقوں سے شعلق ہوتا ہے۔ ان کے ساتھ بھی مخصوص حرکی احضارات ہوتے ہیں۔ یہ احضارات کچھ تولد اسطہ ہوتے ہیں اور کچھ اظہار می۔ سننے، دیکھنے، یاد کرنے، تصور کرنے، ایک مشکل مسئلہ کو حل کرنے، شیطانی دوسوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرنے میں ہم کو مختلف قسموں کے زور کا شعور ہوتا ہے اور یہ ہر صورت میں مختلف مقامات پر غموس ہوتا ہے۔ یہاں یہ

۱۔ دیکھو باب (۱) بند ۲ (صنف)

۲۔ لیکن اس ادراک کو باطنی نہیں کہا جاسکتا۔ باطنی ادراک کی خبریں بلکہ درک کی صفت ہے، جیسا کہ اس کا ہم سنی لفظ ”تفکر“ ثابت کرتا ہے۔ یہ اشارہ حقیقت ایک ترکیبی تصدیق ہے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے اس کو میں خود اپنی طرف منسوب کرتا ہوں، بحیثیت اس کے کہ یہ بلکہ کام ہمیری حالت ہے۔ دیکھو کتاب ذیاب سیر و ہم

بند ۶ (صنف)

کھینچنے والی عضلہ نہیں ہے۔ اس کے مقام کو بھی اس طرح یقین کے ساتھ معلوم نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ آلات حس کے انقباضات کو کیا جاسکتا ہے، اگرچہ اب بھی یہ غیر واضح طور پر سر کے اندر معلوم ہوتی ہے۔ اس کی صورت رہنمائی کے احساس کی ہوتی ہے نہ کہ ایک متعین احساس کی۔ ان بلاد اسطہ مظاہر کے جذبی لوازم کی مثال بھوؤں کے سکڑانے میں ملتی ہے، جو بقول چارلس بل، ناقابل توجیہ، لیکن ناقابل ضبط، طریقہ سے ذہن کا تصور پیدا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور مثال منہ کا مضبوط بند کرنا ہے جس کے قبول ڈارون نے چہرے پر فیصلے، یا غم کی علامات نمایاں ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ ہم بھوؤں کو سکڑا کر جسے فک نہیں کرتے، نہ منہ کو مضبوط بند کر کے غم مضمحل کرتے ہیں لیکن مقدم الذراعات ہماری اس وقت مدد کرتی ہے جب ہم خاص شکلات میں ایک چیز کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور موخر الذکر اس وقت جب ہم کوئی بڑی سخت جسمانی محنت کرتے ہیں اس کے باوجود یہ کارہ متلازم عادات (ڈارون) یا شاید ان کو متلازم کارآمد عادات کہنا صحیح تر ہو گا۔ باطل صاف طور پر غلطی اور ادنیٰ اعمال کے تسلسل کی طرف اشارہ کرتی ہیں اور اس فعلیت کی اساسی ہویت کو واضح کرتی ہیں جو ہر جگہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس فعلیت سے ہے جس کو ہم نے توجہ کہا ہے لیکن ہم کہ چکے ہیں کہ

لے دیکھو باب سوم ان ۲ (مصنف)

لے فکریہ (Ferber) کا مذہب دلیل بیان نماید اس وقت تک متبرین ہے۔ جب میں کسی چیز کو اپنے ذہن میں وضاحت نہ کرانے کی کوشش کرتا ہوں تو مجھے ایک زور کا احساس ہوتا ہے یہ بالکل اس زور کے مشابہ ہوتا ہے جو کسی چیز کو صحیح طور پر یاد رکھنے میں محسوس ہوتا ہے لیکن یہ بالکل مشابہ احساس ایک بالکل مختلف مقام میں ملتا ہے۔ جو انشاء (یا اصبہی متلالت) کہ فی الواقع موجود ہوتی ہیں ان کو باتعین معلوم کرنے میں یہ زور، ملاحظہ اگلے کی طرف ہوا کرتا ہے اور کسی اور احساسی رقبہ کی طرف توجہ منتقل میں ایک احساس سے دوسرے کی طرف بہت کافرقت پڑتا ہے لیکن باقی کے سر میں کوئی خیر نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف حافظہ یا عقل کے اعمال میں یہ زور خارجی آلات حس سے بالکل ہٹ جاتا ہے اور سر کے اس حصہ میں محسوس ہوتا ہے جس میں دماغ ہے۔ مثلاً اگر میں کسی جگہ یا چیز کو وضاحت ذہن میں لانے کی کوشش کروں تو یہ مثال توجہ کو اتارنے کی طرف زور دینے سے نہیں ملتا کہنا چاہئے کہ اس کو پیچھے کی طرف ہٹانے سے مراد ہوتی ہے (مصنف) بلکہ بلاترقی یہ ہے کہ زور اور ارادہ کے اعمال کا کھچاؤ سران کے جذبی لوازم کے جسمانی حالت کی طرف نہیں بلکہ باطنی حالت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (مصنف)

اس کا احضار نہیں ہوتا۔ اگر یہ صورت ہے، تو پھر ہم کو اس کا علم کیوں کر ہوتا ہے اس کا ذکر کرنے میں کیا ہم ایک مجرد کو مقرون نہیں بنا رہے؟ اور اگر اقلیت ہی غیر معلوم ہے، تو فاعل کے علم کا کیا حال ہے؟ یہ ہمارے تمام مسئلے کی سب سے بڑی دقت ہے لیکن پہلے ہم حیت کے متعلق چند الفاظ کہیں گے۔

جب حیت شدید ہوتی ہے تو اس کی علامات کا مشاہدہ بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حیت کی نفسیات کا آغاز بھی دیر میں ہوا، اور اس وقت تک اس میں وضاحت پیدا نہ ہو سکی۔ تاہم حرکات توجہ کے رسمی تغیرات کی طرح حیت کے تدریجی زوال سے ۳ اثری احوال کے مختلف ”منظاہر“ کو اس وقت معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے جب اس حیت کو پیدا کرنے والی حالت غائب ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ مظاہر بالعموم اوروں کے لئے باعث کھسی ہوتے ہیں اور سمجھنے ہی سے ان کا باقیہاں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور انہیں سمجھا جاتا ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ یہ زبان کی بحیثیت اجتماعی واسطہ ترقی میں مدد ہوتے ہیں اور اس طرح فرد کو کمال شعور ذات کے درجہ تک ترقی دیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہم اپنے آپ یا اوروں میں بالراست مشاہدہ کرتے ہیں وہ ان لذات آفرین اور الم انگیز حالتوں کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جو تجربی ذات یا ”مجھ“ پر اثر کرتی ہیں۔ یہ حالات ہم میں اپنے مطابق جذبی اور طلبی کیفیات پیدا کرتے ہیں اور اشیائے متعلقہ میں ایک نیا وصف شامل کرتے ہیں، جو ان میں بحیثیت اشیاء کے پہلے موجود نہ تھا۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اب یہ خوش کن یا ناخوش کن، خوشگوار یا ناخوشگوار، اور اس طرح، اچھی یا بری بن جاتی ہے۔ لہذا حیت کا نام نہاد ”باطنی ادراک“ فی الواقع نفس حیت کا نہیں ہوتا ہے جو اس کا بلا واسطہ اور ترقیبی معروض سمجھی جاتی ہے۔ توجہ اور اس کے اعمال کی طرح یہاں بھی سروضی لواحق کو تجربی ذات

۱۵ دیکھو باب دوم، بندہ ۲، بندہ ۶ (مصنف)

۱۶ دیکھو باب دوم، بندہ ۱ (مصنف)

۱۷ ان کو تفصیل باب دوم اور باب یازم میں بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

مناسب منطقہ کی طرف رجوع کرایا جاتا ہے۔ لیکن حسیّت (بحیثیت خالقہ انفعالی حالت) کے ان لواحق میں کوئی چیز اس ”زور“ یا کھچاؤ کے مائل نہیں ہوتی، جن کا کم و بیش سین مقام ہوتا ہے اور جو موضوعی فعلیت کی حالت میں مشاہد میں آتے ہیں۔ یہاں صرف ثانوی یا اظہاری اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا یہاں پھر وہی سوال عود کرتا ہے، کہ کیا ”خالص حسیّت“ ایک تجربہ سے کچھ زیادہ ہے؟ کیا ہم کو حقیقت اس کا، یا اس موضوعی فعلیت کا علم ہوتا ہے جس سے اس کو تعلق ہے؟ اگر یہ علم نہیں ہوتا، تو پھر ہم اس خالص ذات کو کس طرح جان سکتے ہیں، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ حسیّت رکھتی اور کام بھی کرتی ہے۔

موضوعی، حسی

(۲) اس سوال کا جواب دینے کی کوشش میں مناسب یہ ہے، کہ پہلے ہم ان نتائج کو ایک ایسی صورت میں جمع کر لیں، جس سے آئندہ مشکل سنی تو حل ہو۔ لہذا ذات کی مذکورہ بالا خصوصیات کو ذہن میں لانے سے ہم کو یہ معلوم کرنے میں مدد ملے گی، کہ جس طرح تجربہ اور اک کے ادنی درجے سے شعور ذات کے اس اعلیٰ ترین درجہ تک ترقی کرتا جاتا ہے، جس میں ہمارا ضمیر مابری غایات اور ہمارے افعال کو مستحسن یا قبیح قرار دیتا ہے اسی طرح یہ خصائص بھی ہر روز زیادہ متعین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ہم پہلے اس چیز سے شروع کریں گے، جس کو ہم نے ”باطنیت“ کہا ہے اور اس کی سطح پر تو یہ جامد اور عصبیہ اور اس کے ماحول کے تقابل کا گویا جواب ہونی ہے پیشی سطح پر آنے والے واقعات پہلے ہی سے اپنی علامات اور نشانیاں پیدا کرتے ہیں، کیونکہ گزشتہ واقعات اپنے اثرات اپنے پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ یہاں ایک نیا ماحول یعنی اشیاء، ارضیہ اور اثنا مکنہ کی افانوسی دنیا، ذات کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ چنانچہ ذات حقیقی اور موجود دنیا کو خیر باد کہہ کر اسی خیالی دنیا میں

سکونت پذیر ہو جاتی ہے، اور یہاں خواہشات اور مختلف چیزوں کے خواہ
 دیکھا کرتی ہے۔ یہ سب سے آخر میں اجتماعی سطح آتی ہے۔ یہاں ہماری عقل عمل
 کی پریشان خیالی اور خواہش کی اندھی نیز فراہمی کی روک تھام کر کے
 ذات کی حسی مثال کو اس ذات کی تصور حسی عینیت میں مرکب کر دیتی ہے،
 جس کو بحیثیت ایک شخص کے خود اپنا شعور ہے، اور جو یہ کہنے کے قابل ہے،
 کہ میں ہوں یا اس کی وجہ یہ ہے، کہ باطنیت میں توقع کے ساتھ ساتھ وحلہ
 میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ پہلے یہ ترقی متختم ہے، باطنی شخص کی طرف ہوتی ہے،
 پھر اس سے اس خود مختار "میں" کی طرف، جو فکر کرنا ہے، اور ارادہ کرتا ہے۔ دوسرے
 الفاظ میں یہ ترقی "خارج سے باطن کی طرف" اور باطن سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے،
 اسی کے ساتھ فعلیت، جو پہلے اشتباہ کا، اور پھر خواہش کا نتیجہ ہوتی تھی، اب
 آخر کار اپنے آپ کو آزاد خود اعتمادی، اور تعین ذات کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔
 ہمیں امید ہے کہ ترقی پذیر شعور ذات کی یہ نمایاں خصوصیات اس شکل
 کی مناسبت کو واضح کرنے کے لئے کافی ہوں گی، جس کے ذریعہ سے شعور کی صورت
 کو مدت سے ظاہر کیا جا رہا ہے۔ ہماری مراد اس شکل سے ہے، جس کا میں
 ایک محیطی رقبہ ہوتا ہے، اور اس محیطی رقبے میں چند خطوط اسلئے قافا مرکز کی
 طرف آتے ہیں، یا اس مرکز سے انفرجا اس محیطی رقبے کی طرف جاتے ہیں۔
 یہ رقبہ گویا ایک مجموعہ خطوط کا تونیج ہے، اور دوسرے کی منزل مقصود اس
 رقبہ کو ہم معروضی کہتے ہیں، اور مرکز کو موضوع یا (یعنی) اب ہم کو
 "میں ہوں" کے وجودی قطعے کے معنوں اور حواز پر بحث کرنا ہے، جو فرض
 کیا جاتا ہے، کہ اس مثالی اختراع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے ایک ایسی ذات کو
 اپنا نقطہ اعتدال بنایا تھا، جو ہم مرکز معروضی، یعنی احاسی، مثالی، اجتماعی اور روحانی
 منطقوں کی صورت میں ظاہر کی جاسکتی ہے۔ ختم ہم اس چیز پر ہوتے ہیں،

۱۰ Convergently

۱۱ Divergently

جس کو کانٹ خیالی مرکز کہتا ہے "عقل کا یہ تصور" تجربہ کی ترکیب ساخت کی وجہ سے ذہن میں آتا ہے۔ یہ واقعہ ہر قسم کے "مشمول" سے محروم ہی نہیں بلکہ اس کی یہ محرومیت ایک تحدیدی تصور کی حیثیت سے اس کی اہمیت سے بالضرورت لازم آتی ہے۔ اس میں "نقطے" کے مشابہ ہے جو مقام تو رکھتا ہے، لیکن اجزایا جسامت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دیگر خالص اینو، یا "میں" کا یہ تصور وہ حد ہے جس کی طرف تجربی اینو اشارہ کرتا ہے۔ اس حد کا مفہوم کیا ہے؟ تجربی اینو یا "مجھ" تا مگر ایک معروضی اختراع، یا عقلی نظام ہے۔ پھر یہ علی بن نہیں ہے، کیونکہ تمام دیگر ترکیبات و نظامات یعنی علم کی تمام صورتیں اس سے متعلق ہیں بحیثیت اس کے کہ یہ میری ہیں اور میرے افعال کا نتیجہ ہیں۔ یہی کانٹ کے اور آگ کی مافوقی وحدت کی بنا ہے۔ لیکن پھر بھی اس "میری" (O) اور اس "مجھ" (M) میں بعد المشیقین ہے، اگر یہ دونوں ان اعمال کی وجہ سے ساتھ ساتھ متعین ہونے کی طرف ترقی کرتے ہیں، جن کو ہم نے (P) کی علامت سے ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہم کو (MpO) حاصل ہوا تھا۔ لیکن اگر تمام علم اس عملی کل میں شامل ہے اور اگر موضوعی علم اور معروضی علم کا تفرق بذات خود اس ارتقا کا نتیجہ ہے، جو اس میں داخل ہے، تو پھر اس "خالص موضوع" کا کیا مطلب ہو سکتا ہے، جس کے سامنے یہ سب حاضر ہوتے ہیں؟ اس سوال کا نفسیاتی جواب بہت آسان ہے، یہ اور بات ہے کہ یہ نظری اور تفکری مناسبت سے بعید ہو۔ اس سطح پر تمام علم تو (MpO) کے ضابطے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن تمام تجربہ اس طرح ظاہر نہیں کیا جاسکتا، یہ ضابطہ تجربہ کی نہیں، بلکہ اس علم کی علامت ہے، جو تجربے کی ایک خاص سطح پر ممکن ہوتا ہے۔ یہ تجربے کا بحیثیت معلوم، تدریجاً ترقی یافتہ تصور ہے۔ حقیقی تجربے کے استحضار کے لئے اس سے زیادہ کسی اور چیز کی بھی ضرورت

ہوتی ہے۔ ہم کو اس مستی کو بھی ظاہر کرنا پڑتا ہے، جس کو ہر علم فرض کرتا ہے، اس صورت میں ضابطہ $Sp \left\{ \begin{smallmatrix} M \\ P \\ O \end{smallmatrix} \right\}$ اس تجربہ کی بعد کی سطح کو ظاہر کرے گا، جس کی قلیل ترین صورت کو ہم نے $Sp O$ سے ظاہر کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ موثر الذکر اول نہائی اور معمولی ہے، اور مقدم الذکر ثانوی ماقبل آخر اور اتفاقی۔ دوسرے الفاظ میں ہم نے دیکھا ہے، کہ موضوع O کا احضار تجربہ کے لئے بلا واسطہ اور لابی ہے۔ اس کے مقابلہ میں (MpO) میں موضوع کا احضار بلا واسطہ، جمعی، اور جہاں ممکن بھی ہو، وہاں بھی تجربے کے لئے غیر لازمی ہے۔

لیکن جواب دیا جائے گا، کہ SpO بالکل MpO بن جاتا ہے، جب (M) آخری حد تک پہنچ جاتا ہے، اور اس کا تمام گزشتہ مشمول کے میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ جب اس کو ہر چیز، یہاں تک کہ خود انیا، مالک بنا دیا جاتا ہے، تو (S) کچھ نہیں رہتا، شعور ذات کا آغاز جسم اور ماحول کے تقابل سے ہوا، اور یہ تقابل ایسا ہے، جس نفسیات، حیاتیات کی طرح، متجاوز نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہم اس شجری حصے میں رہتے ہیں، اس وقت تک ہماری ثنویت کی دونوں حدود موضوعی یا احضاری ہوتی ہیں۔ اور اسی وقت تک ان دونوں کے باہمی تعلق کا ذکر بھی معقول ہوتا ہے۔ لیکن تمام مانی اشور (O) کے ساتھ متعلق کر دیا جائے، اور (S) طبیعیات کے مد مرکز قوت کی طرح، ایک خیالی مرکز بن جائے، تو یہ طرز گفتگو بہت زیادہ مصنوعی ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہر معلوم ہوتا ہے، کہ ہم صرف ایک معلومہ کے تعلق کا ذکر کر رہے ہیں، اور یہ ایک صریح تضاد ہے۔ یہ اعراض ناقابل ابطال نظر آتا ہے، اور نہایت ہلکی آواز میں اس مشکل کی پیشگوئی کرتا ہے، جس کو ہمیں ابھی حل کرنا ہے۔ بہر حال موجودہ صورت

۱۔ دیکھو باب دوم، بند ۶ (مصنف)

۲۔ بلکہ شاید کہا جائے گا، کہ دونوں جہانی ہوتی ہیں، یا کم از کم جسم پر ولایت کرتی ہیں، کیونکہ حقیقت ہم کو غیر مجسم حیات، تجربہ کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ سب صحیح ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں ولایت تلف ہوتی ہے، اگر S جسم رکھتا ہے، لیکن ہم کسی بھی اس کو جسم نہیں دیکھتے۔ یہ ناقابل تصور ہیشہ سے حریت کے لئے مشکل باعث ہے، مصنف

و صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ”محسن شناس نہ دلیلاً خطا انجامست“۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم ایک زائل مسئلے پر غور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جہاں معمولی اور کئی بیانات ممکن ہے کہ غلط ثابت ہو جائیں۔ سوال یہاں ایک قضیے کی حدود کے تعلق کا نہیں، بلکہ حقیقت میں ہستیوں کے تعامل کا ہے، جو انجام کار اس قضیے کو پیدا کرتا ہے۔ یہ حقیقت تجربہ ہے۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ یہ وحدت ہے، لیکن یہ ایک ایسی وحدت ہے جو دوئی پر دلالت کرتی ہے، اور یہ ایک ایسی دوئی بھی ہے جو وحدت پر دلالت کرتی ہے۔

○ کے معلوم ہونے کے لئے اس کا موجود ہونا ضروری ہے، اسی طرح s کے معلوم ہونے کے لئے بھی اس کا موجود ہونا لازمی ہے۔ پھر ○ بحیثیت معلوم ایک عالم پر دلالت کرتا ہے اور s بحیثیت عالم معلوم پر۔ لہذا تجربہ کے یہ دونوں اجزاء حقیقی ہیں، لیکن ان میں سے صرف ایک ”معلوم“ ہے، بحیثیت اس کے کہ معلوم معروض کو متضمن ہے۔ لیکن تجربہ علم سے وسیع تر ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے شعور کا نام نہایت ہی ناموزوں ہے کیونکہ یہ صرف علم اور وہ بھی بالواسطہ علم کو تعبیر کرتا ہے جس اعتراض کو ہم رفع کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ اسی مبہم ترین اصطلاح سے پیدا ہوتا ہے، اور اس ابہام کے رفع ہو جانے سے اس اعتراض کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اگر اس اعتراض میں ذرا سی ترمیم کر دی جائے اور سوال کیا جائے، کہ ہم کو کیا حق ہے کہ ایک عقلی تجربہ کو ایک وجود کوئی قضیہ کا موضوع بنائیں؟ تو پھر ہمارے امتحانی مسئلہ کے بہت قریب آ جاتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، یہ عقلی ایسا حق حاصل نہیں، اور اس کو صرف وہی ماہرین نفسیات سمجھتے ہیں، جو ایک عینی ذمی شعور ذات کی جگہ ”مجرد شعور“ کو استعمال کرتے ہیں۔ ”میں ہوں“ کا مدعی ”جو اس عقلی نفسیات“ کا واحد متن ہے جس پر کانت نے تنقید کی، اور اس کے ساتھ دیگر حکایت کے ”میں فکر کرتا ہوں“ لہذا میں ہوں“ کے

”میں ٹکراتا ہوں“ کا ”میں“ بحیثیت ایک کامل شے کے ایک تجربہ ہے۔ لیکن وہ خالص موضوع یا ایجو، جس تک ہم عقلی سطح پر تجربہ کی تحلیل میں پہنچتے ہیں کسی تجربے کو ظاہر نہیں کرتا، تاوقتیکہ ہم اس کے معروضی تجملہ یعنی غیر ایجو، سے علیحدہ کئے بغیر اس کو متمیز کرنے پر قناعت کریں۔ کسی زبردست جہم میں ایک شخص اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے۔ اور صیغہ کی طرح کہتا ہے کہ ”میں ضرور کہوں گا“ اس وقت اس سے کہنا کہ ”یہ میں“ جس کا وہ ذکر کر رہا ہے بذات خود ایک تجربہ ہے، کیونکہ اس کا تصور ایک طویل عمل تعقل کی حد تک ہے، اس شخص پر ظلم کرنا ہو گا۔

بہر کیف جواب دیا جاسکتا ہے کہ ایسی صورتوں میں یہ ”میں“ تجربی ایجو ہوتا ہے جو تاریخ میں کارہائے نمایاں کرتا ہے نہ وہ مثالی اور مافوقی ایجو، جو نہ کبھی مل سکتا ہے اور نہ جو بھلا یا جاسکتا ہے۔ عوام الناس کی تو اس جواب سے تشفی ہو سکتی ہے، لیکن یہ کچھ تو استدلال اور کچھ واقعہ غلط ہے۔ ”میں“ اور ”مجھ“ کو ہم معنی بنانا منطقی طور پر ناممکن ہے کیونکہ اس طرح موضوع و معروض ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ تجربے کے لئے ”میں“ کی بحیثیت ذمی حس و فاعل ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ ”مجھ“ کی ”مجھ“ تو صرف چند کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پھر مافوقی اور مافوق کے معنوں میں فرق کو غلط طے یا نظر انداز کر کے خالص ایجو یا تجربہ کرنے والے موضوع کے تصور کو عیناں کرنے کی کوشش سے صرف کم علم شخص موثر ہو سکتا ہے۔ ہم نہیں کہتے کہ موضوع تجربے سے اورا ہوتا ہے بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ یہ ہمیشہ تجربہ میں ساری ہوتا ہے۔ یہ لازمی ساریت یعنی یہ واقعہ کہ تجربہ بغیر تجربہ کرنے والے سے ناممکن ہے یہاں مافوقی کا اصلی مفہوم ہے، یعنی یہ کہ ایک ترکیب دینے والے موضوع کا تصور علیاتی نقطہ نظر سے وہی ہے۔ کا فط کی مافوقی وحدت کو ”شرم زدہ جہریت“، ایجو کو ”روح کی سستی اور گندی اڈیشن“ کہنا ایک سنگین جرم ہے۔

لیکن مقروض اصرار کر سکتا ہے کہ ”کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اس غامض موضوع کو تجربے میں سارے سمجھنے اور باوجود اس کے اس کو تجربہ کا براہ راست اور ملا واسطہ مروج نہ کہنے میں کوئی قحاحت نہیں؟“ اس کا جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یقیناً قحاحت ہوگی بشرطیکہ ہمارا خیال یہ ہو کہ تجربہ کا موضوع کسی صورت میں بھی خود اپنے تجربہ کا موضوع بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی قابل غور ہے کہ کانٹ بھی جس نے یہ منطقی محالیت واضح کی اس قحاحت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”تمام وقت صرف یہ ہے کہ ایک موضوع کس طرح باطنی طور پر اپنے آپ کو معلوم کر سکتا ہے یہ وقت تمام نظریوں میں مشترک ہے، لیکن یہاں کانٹ جس باطنی اور ان نظریوں کے اوکل کی حیثیت سے بول رہا ہے جو اس جس کو مانتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان لوگوں کو بھی یہی وقت پیش آتی ہے جو اس سے انکار کر کے شعور ذات کو ایک ایسا عقلی عمل سمجھتے ہیں جو صرف تجربہ کی اجتماعی اور عقلی سطح پر ممکن ہوتا ہے؟“

کہا جاسکتا ہے کہ کانٹ کی قحاحت بھی ویسی ہی کی ویسی ہی اگرچہ مختلف صورت میں باقی رہتی ہے۔ اب وقت یہ ہے کہ ”میں“ ”مجھ“ کو بحیثیت خود اپنے احضار کے کس طرح زیر تصرف لاتا ہے۔ یہ وقت اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب ہم اس احضار کے مشمول اور اس کی ٹھکون کے متعلق مذکورہ بالا بیانات کو صحیح مان لیں کہا جاسکتا ہے کہ یہاں ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جو لاک کے عقیدہ خارجی اور ان کے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ بریکلے اور رید نے سوال کیا تھا کہ اگر تم تصورات کا مہل سے مقابلہ نہیں کر سکتے تو پھر تم ان کو اس کی نقل کس طرح کر سکتے ہو؟ اسی طرح ہم یہاں سوال کر سکتے ہیں کہ اگر ”میں“ یعنی تجربے کا موضوع بحیثیت عالم بالراست معلوم نہیں کیا جاسکتا تو پھر ”مجھ“ کو ”میں“ کا ”عکس“ کہنا کہاں تک جائز ہو سکتا ہے؟ لیکن نہیں یہ دونوں صورتیں مشابہ نہیں وہاں ایک ارتسام ایک ”حساسی سطح“ تھا جو انفعلاً اور خانگی طور پر وصول ہوتا ہے یہاں ”عکس“ ایک ”عقلی نظام“ یا قبول بریکلے ایک ”درک“ مہیا کرتا ہے جو

فعل اور اجتماع حاصل ہوتا ہے۔ وہاں ”اصل“ ایک اور ہستی تھی۔ یہاں یہ میری اپنی ہستی ہے۔ اُس سے وجود سے انکار کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کا وجود غیر مشتبہ ہے، کیونکہ اگر وجود ہی قضیہ میں ہوں، غلط ہوتا تو اس کا اثبات ہی کیا جاتا ہے۔ ”مجھ“ میں انعکاس معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ”مجھ کو اس نہیں“ نے ترکیباً اختراع کیا ہے بالکل اس طرح جیسے کہ ایک مصور خود اپنی تصویر ایک آئینہ کے ذریعہ کھینچے۔ اجتماعی واسطہ شعور ذات کا آئینہ ہے، اور جس طرح یہ مکمل تر ہوتا جاتا ہے، اسی طرح تصویر کی بھی اصلاح ہوتی جاتی ہے۔ لیکن یہ تمام عمل شروع سے آخر تک صرف انہیں چیزوں پر موقوف نہیں رہا، جو ذات کو ”وہی لگتی“ تھیں بلکہ ان باتوں پر بھی جو خود اس نے کیں۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہم عقلاً جانتے ہیں، کہ ہم بحیثیت تجربہ کرنے والے کون ہیں۔ شعور کی خالی صورت میں ہماری ہستی چپاں ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا تجربہ علم ان ابدال طبیعیاتی عقائد کے مقابلے میں تو بہت ناقص ہے، جن کو نام نہاد ”عقلی نفسیات“ نے قائم کرنا چاہا۔ لیکن علمیاتی نقطہ نظر سے یہ بہت قیمتی ہے۔ نفسیات بلا روح (روح عقلی نفسیات کے منوں میں) تو ممکن ہے، لیکن نفسیات بلا واسطہ ممکن نہیں۔ ذات ایک ایسی ہستی ہے جو دیگر معروضات یعنی بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر دیگر ذوات کی واقفیت اور ان کے ساتھ تعامل میں محسوس کرتی اور کام کرتی ہے۔ اس ہستی کی جو ہریت کی تعبیر جس طرح چاہو کر لو، لیکن اس کی واقعیت غیر مشتبہ ہے۔ یہیں آکر انجام کار ”ہونا“ اور ”جاننا“ آکر ملتے ہیں، اور ہمارا اصلی سفر و منہ جائز ٹھہرتا ہے۔ اس کے علاوہ صرف یہی

۱۔ ولیم جیمس کے عقیدہ کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں (باب دوم، بند ۱۲، ماٹھے) اس میں نقص یہ ہے کہ یہ اس واقفیت کو نمونہ میں منتقل کرتا ہے۔ یہ موضوع نمونہ کو تسلیم کرتا ہے لیکن نمونہ نمونہ کو نہیں مانتا۔ جیمس کے نزدیک افکار خود نمونہ ہیں نفسیات کا آخری نمونہ ہے۔ (دیکھو باب دوم، بند ۱۲، ماٹھے) اب اس نقص پر مزید بحث کی ضرورت نہیں، یہ کافی واضح ہو چکا ہے۔ یہ تناقض بھی ہے، اور نمونہ بھی اس وجہ سے کہ جیمس نے ہر مادہ کے نظریہ اور آک کو تسلیم کر لیا ہے، لیکن یہ نظریہ خود اس کے نظریہ کا متناقض ہے۔ مزید تنقید کے لئے تائرن کورمال ماٹسن بت ۱۹۱۱ء کی طرف رجوع کرنا چاہئے (مصنف، ۱۷ دیکھو باب دوم، بند ۲، مصنف)

وہ صنف ہستی ہے، جس کو ہم سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں دو باتیں بالکل صاف ہیں: اول اگر ہم اس ہستی کو جو ہر کہیں، تو پھر ہم اس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر سکتے؛ جن میں کہ ہم اس کو مادہ کے لئے استعمال کرتے ہیں، کیونکہ اگر ہم یہ خیال کریں، کہ ذات کو کسی چیز کا تجربہ نہیں ہو رہا، تو پھر ہم اس کو واقعی نہیں کہہ سکتے۔ جمود اگر مادہ کے لئے قابل استعمال ہے تو یہ کم از کم اس ہستی کے لئے قابل استعمال نہیں، جو موجود ہوتی ہے، صرف اس وقت جب اس میں جان ہوتی ہے، اور یہ کام کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ اگر ہم اس ہستی کو جو ہر کہیں، تو پھر ہم اس کو اس اصطلاح کو ہی معنی دینے چاہئیں، جو لاکسنڈرنے اس کو دیئے تھے، نہ وہ جو دیککارت اور اسپینوزا نے اس کو دیئے تھے۔ دوم۔ ہم تجربے کے اس موضوع کی واقعیت کو ظاہری نہیں کہہ سکتے۔ الف کے رد اعمال ب کے لئے تو بلاشبہ ظاہری ہیں، جو ان کا ادراک کرتا ہے اور جس پر یہ اثر کرتے ہیں۔ اس طرح ہم تجربہ کو باہمی تعامل کہنا شروع کرتے ہیں۔ یہ نہ صرف دو اصناف مظاہرہ، بلکہ دو فاعلوں پر مبنی، دلالت کرتا ہے۔ ان اصناف مظاہرہ میں سے ایک تو خارجی ہے، اور دوسری داخلی، ان کا مطلب خواہ کچھ ہی ہو۔ اب سوال یہ ہے، کہ وہ فاعل کس نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہمارے احساسی مسطیبات میں کرتا ہے۔ لیکن یہ فرض کرنا ناممکن ہے، کہ ہم خود ظاہری ہیں، اور احساسی مسطیبات میں تحویل کئے جاسکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر یہ ایسا ہے، تو پھر ہم حقیقی کے مقابلے میں ظاہری کا ذکر کس طرح کرتے ہیں؟ لیکن جب ہم دونوں کو جانتے ہیں، تو پھر درجات حقیقت کا ذکر ممکن ہو جاتا ہے، لیکن نہ اس وقت جب ہم اپنی حقیقت سے مطلقاً انکار کریں۔

۱ Substance

۱۱ باب بیہودہ بندہ (صنف)

۱۲ باب اول بندہ (صنف)

باب شانزدهم

کردار، قیمت، انتخاب اور آزادی

۱۱ گزشتہ تین ابواب میں ہم تعقل اور شعور ذات کے ارتقا کی توضیح میں مصروف رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ یہ ارتقا ذہن کے تاثری اور فعلی پہلو کے ارتقا کو اپنے ساتھ لاتا ہے بلکہ اس مزید ترقی کے دوران میں خواہش اور حسیات کے جو مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں یعنی نئے اغراض، نئی کچیاں، نئے جذبات اور نئے عواطف جو بین الموضوعی تعال کا نتیجہ ہوتے ہیں ان سب کو بالتفصیل بیان کرنا تو اس مختصر مقالے کے حدود سے باہر ہے۔ لیکن اس اعلیٰ ترین، یا عقلی، سطح پر ایک عام نگاہ ڈالنا ناگزیر ہے۔ اس پیچیدہ میدان میں بے راہ روی سے محفوظ رہنے کے لئے ایک بات ہر وقت پیش نظر رکھنی ضروری ہے، وہ یہ کہ جس طرح اسباب حسیات زیادہ تشلی اور زیادہ ”داخلی“ ہوتے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ جس قدر زیادہ جگہ یہ مستقبل کے امکانات میں اور جس قدر کم جگہ حال کی واقفیتوں میں بناتے ہیں، اسی طرح ہمارا ذاتی رویہ اور فعل بھی بدلتا جاتا ہے بلکہ ہم اس مطابقت کو اس سے قبل خلی سطح پر دیکھ چکے ہیں، جہاں خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ خواہش، اپنی شعفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریک کر کے تعقل کی محرک اول بن جاتی ہے۔ اس تعقل کی وجہ سے حس کی بے نتیجی تلاش اور اس کی ناکامیاں زیادہ تر

اسے اس کو ہم نے دیہاتی یا مثلی سطح پر محدود رکھا۔ دیکھو باب یازدهم بند ۲ (ص ۵۱۸)

۱۵ Sentiments

۱۵ باب ہفتم بند

ختم ہو جاتی ہیں۔ اب جو کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس کے مطابق ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے عقل موجود الوقت ہیجانات کی اسلامی میں صرف تدبیر اور تجویز ہی نہیں کرتی، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی کرتی ہے۔ بہائم کی فراست زیادہ تر موجود الوقت ہیجانات کی غلام ہوتی ہے، لیکن ان میں بھی غلبہ انفس کی کسی چیز کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ لیکن ”فہم اور عقل“ انسانی تجربے کی حد نگاہ کی زبان و مکان دونوں میں بتدریج توسیع ترکر دیتے ہیں، اس میں اور زیادہ مادی اور موضوعی باتوں کو شامل کر دیتے ہیں اور اپنے پوشیدہ سرچشموں کو روز افزوں وضاحت کے ساتھ منکشف کرتے ہیں۔ اس طرح عقل الہی کی مانند یہ بھی ہمیشہ صورتوں کو بدلتے اور دوبارہ پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب اس کو اپنا شعور ہو جاتا ہے تو اس کے حواس محض مواقع نہیں رہتے، اور تنہا بے عقل“ نمودار ہوتا ہے جو عمیق تر مبالغہ حیات کو قبول کر سکتا ہے اور معاشرتی اور شہری زندگی کی دنیا میں افعال کی عملی صورتوں کے قابل ہوتا ہے۔ یہاں ترقی سست ہوتی ہے اور راستہ لمبا ہے، لیکن جیسا کہ کہا جا چکا ہے اس کی طرف اشارہ ہی کافی ہو گا۔

اول۔ جب ”محركات میں تصادم ہوتا ہے“ یا جب شباب کا رسمی کے نقصانات یاد آتے ہیں، تو جن غایات کی طرف یہ محركات مودعی ہوتے ہیں، ان کا تدبر ان کے حصول کے راستے و ذرائع کی محض تلاش پر مقدم، یا کم از کم غالب ہوتا ہے۔ پھر فرصت کے لمحوں میں جب زیادہ اہم خواہشات ساکن ہو جاتی ہیں، زمانہ گزشتہ کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی یاد کے ساتھ ساتھ مستقبل کے امکانات کی پیش بینی بھی ہوتی ہے۔ یہ بھی ان تجاویز کے متعلق تدبر کے مواقع ہیں، جہاں کی وجہ سے ذہن میں آتے ہیں۔ اس طرح آخر کار ہم (۱) وسیع و چسپوں، مثلاً علمیت، علم، فن وغیرہ کے تصورات کو حاصل کر لیتے ہیں۔ اب جو محکمہ جہاں مثال اور شعور ذات، دونوں کا کافی ترقی کر چکے ہیں، لہذا ہم لامذات کے ترقی اور کمال کے تصورات تک بھی پہنچ جاتے ہیں، اور اس کے علاوہ اوروں کے استحقاقات اور ان کی طرف اپنے فرائض کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم عملی ضوابط، یا عملی تمیمات وضع کرتے ہیں، جن کو ان غایات اور ان کے

حصول کے بہترین وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح جبلت، عادات کی قوت سے معین ہونے والے کردار کی جگہ، وہ عمل لے لیتا ہے جس کی تکمیل صحیح معنوں میں حزم و احتیاط اور روئینی و پیش بینی سے ہوتی ہے یعنی یہ ان غایات کے حصول کے لئے ہوتا ہے جو اس وقت تک مرغوب اور لائق خواہش نہیں کہیں تیں جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ اس قابل ہیں کہ ان کے لئے تکلیف اٹھائی جائے۔ یہ عمل ان غایات سے معین ہوتا ہے جو بذات خود قیمتی ہونے کی وجہ سے درجہ اولیٰ اور لازمی فرض کی جاتی ہیں۔

مختصر یہ کہ عمل کو بالعموم آئندہ امکانات سے تعلق ہوتا ہے، ان معنوں میں کہ یہ امکانات موضوع کی طرف اسے معین ہوں یعنی یہ کہ فی الجملہ کسی تامل و تدبر کا نتیجہ ہوں۔ اب اشیاء پر ”نظری غور و فکر“ کے مقابلے میں تامل و تدبر ان اشیاء میں سے ”خصائص“ شامل کرتا ہے جو ان میں ”محض بحیثیت“ اشیاء کے، یعنی انسان سے ان کے تعلقات کے باہر شامل نہ تھے۔ یہی ”خصائص“ قدر یا قیمت، یعنی ”اچھا“ یا اس کی ضد کے مقولات کو پیدا کرتے ہیں۔ پھر تامل و تدبر عملی ضوابط یا مقبول مکانات و احکام کی طرف موڑی ہوتے ہیں یہ احکام بشرطیہ ہوں یا اطلاقی۔ اس کے علاوہ اسی تدبر و تامل سے غایتی مقولات بھی روئینی میں آجاتے ہیں۔ ان مقولات کو اگرچہ شیاء من حیث الاشیاء کی صفات اور ان کے اضافات سے معاملہ پڑتا ہے، تاہم یہ ان کے اس لحاظ سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کہاں تک غایات کے وسائل بن سکتے ہیں۔ سب سے آخر میں انفرادی مشیت، یا فیصلہ ہے جس کو ہم خود اپنا فضل یا قصد

۱۔ Conduct، آئندہ ہر جگہ عملی نمونے نہیں معنوں میں استعمال ہو گا (ترجمہ)

۲۔ یہاں ہم نے ارادی طبیعت کی دستخطات میں سے ادنیٰ کے لئے نظر کردار Behaviour منسوب کیا ہے، اور اعلیٰ کے لئے عملی معنوں کے لئے یہ تخصیص بالکل قیاسی ہے کیونکہ دونوں الفاظ کے بالکل ایک ہی معنی ہیں۔ چنانچہ جس جڑ میں کہتا ہے: ”ہو اس کے لئے کرے کی کھڑکی کھولنا اور سردی سے بچنے کے لئے رضائی اوٹھنا۔ عام طور پر اخلاقی مضموم سے بالکل معالجا خیال کیے جاتے ہیں لیکن یہ (اور اسی طرح کے اور افعال) عمل کا جو دہوتے ہیں، یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن ہادی تجویز کے لئے بھی تائیدی دلائل کی کمی نہیں چنانچہ نفسیات متقابلہ پر لکھنے والے تقریر یا سرینہ بیگنا کہہ دیا کا ذکر کرتے ہیں اور طبعی اخلاقیات پر جگہ، عمل انسانی پر بحث کرتے ہیں (مضف) ۳۔ Worth or Value

۴۔ Fiat Imperatives

سکھتے ہیں۔ اب ہم کو ان تمام خصائص کی توضیح کی کوشش کرنا چاہئے اور ان کو
ستلازم کر کے اصل انسانی اور اس کے ارتقاء کو بحیثیت ایک نفسانی کل کے دکھانا
چاہئے جس میں ذات و غیر ذات، حسیّت، ارادہ، اضافت سب شامل ہوتے ہیں۔

قیمت

(۲) عمل کی قلمرو میں قدر یا قیمت، غیر کے ہم معنی ہے، یہ صادق یا بیل ہے بالکل
علیحدہ ہے جو مختلف قلمروؤں میں غیر کے مساوی ہوتے ہیں۔ یہاں قدر یا قیمت، کا
تصور اصلی اور انتہائی ہے۔ لہذا ہم کو سب سے پہلے اس تصور کی تحلیل کرنا ہے اور یہ
مسلم کرنا ہے کہ یہ کہاں سے اور کس طرح دستیاب ہوتا ہے! حضار کی طرح یہ موضوع و موضوع
کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے جو ہر تجربے کی بنا ہے لیکن ایک چیز کی محض شناخت اور اس کی
تقدیر یگانہ میں فرق ہوتا ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مقدم الذکر میں جسے مقدم ہوتی ہے اور مؤخر الذکر
میں موضوع مقدم الذکر میں ہمارے سامنے ایک موقعہ محل ہوتا ہے جس کی طرف ہم اشارہ
کر سکتے ہیں یا جس کو ہم بیان کر سکتے ہیں۔ اس حد تک تو ہمارا عمل و قونی
ہوتا ہے۔ مؤخر الذکر اسے ہم متاثر ہوتے ہیں اور اس طرح ہم ایک وضع درو یہ اختیار
کر لیتے ہیں۔ اب ہمارا عمل طلبی یا ارادی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے۔
اسی وقت ہم اشیا کی طرف وہ خصائص منسوب کرتے ہیں جو نفس ان اشیا
میں نہیں ہوتے۔ یہ اس قیمت کو متعین ہوتے ہیں جو ہم ان کی لگاتے ہیں۔
جس عالم پر ہم نظر غور و فکر کرتے ہیں، اور جس کو ہم بیان کرتے ہیں، اس سے
ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کو استعمال کرتے ہیں، اور اس کی قیمت لگاتے ہیں۔
اس مقولہ قیمت کی اصلیت کے متعلق ماہرین نفسیات مختلف آراء
ہیں بعض ماسخی ٹونگ کے ہنر بان ہو کر اس کو حسیّت کی طرف منسوب
کرتے ہیں اور بعض اہل فلسفہ کے ساتھ مل کر خواہش کی طرف۔ اس میں
شبہ نہیں کہ ہر لائق خواہش چیز قیمتی اور ہر قیمتی چیز لائق خواہش ہوتی ہے۔
لیکن اس سے خواہش اور حسیّت کے تعلق کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ واقعہ

کہ خواہش حسیت پر مبنی ہے، اور حسیت سے خواہش بالضرورت مدلول نہیں ہوتی، تب تو البتہ مساعی فونگ کا خیال صحیح ہے اور ایک طویل بحث کے بعد اہرین نفسیات میں سے اکثر اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں حسیت تکنیاً خواہش پر مقدم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے کسی چیز کو ہر اس شخص کے لئے (ایجاباً یا سلماً) قیمتی بنانے کے لئے صرف یہی کافی ہوتی ہے جو اس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جب حسیت سیرمی، قناعت، یا تشفی کی ہو، تو ایجابی قیمت کا واضح احساس ہو سکتا ہے، اگرچہ اس صورت میں کوئی طلب، یا ارادہ نہ ہو گا، کیونکہ یہ عدم قناعت اور عدم تشفی پر وال ہوتا ہے۔ تاہم عمل، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر کردار کی تشکیل ہر جگہ اس چیز کی مناسبت سے ہوتی ہے جس کی ضرورت ہے، نہ کہ اس چیز سے جو حاصل ہے، اور سردست کافی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ عمل کی توضیح میں قیمت اور مقصد کا تعلق بہت اہم ہے، اگرچہ حسیت پر اس کی بنا اس کے معنوں کی کنجی ہے، اور ہم اپنی بحث کو اسی سے شروع کرتے ہیں۔

اب یہ معنی کیا ہیں؟ معاشیات کی زبان میں قیمت کو یا وہ ثمن ہے جو ”مال و اسباب اور جس“ اشیاء خدات وغیرہ پر لگائی جاتی ہے اس وجہ سے کہ ہم ان کو استعمال کر سکتے ہیں یا ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ یہاں جس تصدیق کی طرف اشارہ ہو رہا ہے وہ قیمت کی تصدیق، یا تقدیر و تثمین ہے۔ جہاں حسیت ہے وہاں ایجابی یا سببی قیمت ضرور ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ شعور ذات کی سطح سے نیچے ہو۔ اس حالت میں نہ تو اس واقعہ کا اثبات ہو سکتا ہے، نہ اس کو اوروں تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ سادہ اور بسیط تثمین سادہ و بسیط علم کے مشابہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں وہ معروضی شناخت شعور ذات کی سطح پر کے تفکر کی محتاج ہوتی ہے، جو صریح تصدیق کے لئے درکار ہوتی ہے۔ انسان اور حیوان دونوں اپنی اپنی خوراک سے حرا

لیتے ہیں، لیکن انسان اس کے خرچ کرنے میں کم منہک ہوتا ہے اور اس کو بحیثیت خوراک کے پہچانتا ہے اور اس کو ”اچھا“ سمجھتا ہے۔ صرغی اور اک میں بھی تغین کا صرغی ہونا لازمی نہیں، لیکن معروضی شناخت سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان دونوں میں صرغی تغین بسیط ترین صورت میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے وہ لذت قیمتی نہیں ہوتی، جو خوراک سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم تو نفس خوراک کو قیمتی سمجھتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ اس سے لذت پیدا ہوتی ہے۔

اشیا کا تسلسل اور موضوع کا مجز و تصور ہر تجربہ کرنے والی ذات کو ایک متین رقبہ یا ”ماحول“ تک محدود کرتے ہیں۔ چنانچہ کوئی حیوان بھی ہر قسم کی خوراک سے لطف اندوز نہیں ہو سکتا اور کوئی حیوان ہر قسم کی نقل و حرکت کو استعمال نہیں کر سکتا۔ ہر صورت میں کم و بیش موضوعی انتخاب کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ انتخاب بھی محدود ہو گا۔ یعنی یہ کہ یہ انتخاب ان اشیاء میں ہو گا، جو اس کے احاطہ میں شامل ہیں، یا جو تجربہ کرنے والی ذات کے لئے مناسب ہیں۔ اس طرح ان اشیاء کے ساتھ دلچسپی کا ثبات، یا کم از کم ان کا تسلسل، مدلول ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع ایک متین تجربہ کرنے والی ذات ہے، جو بقا ذات اور صلاح ذات کے لئے کوشاں ہے۔ طلب، یا ارادہ کا یہ منطقہ براہۃً اس ارتقا کا تاج اور ہمزبان ہے جس کو ہم اس سے قبل اور اک ہیش اور تعقل کی صورت میں بیان کر چکے ہیں اور جس کو اب ہم منطقہ وقوف کا ارتقا کہہ سکتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں میں ایک ہی شکل پذیر اعمال داخل ہوتے ہیں۔ لہذا اب ہم مائعی نہنگ کے ہمزبان ہو کر کہہ سکتے ہیں کہ ”کسی شے کی قیمت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ ایک موضوع اس میں دلچسپی لیتا، یا لے سکتا ہے، یا عقل اس کو اس میں دلچسپی لینا چاہئے۔ اب ہم عقلی سطح پر اس ارتقا

سلسلہ اس کے ساتھ ہی جب تک کہ ہم عمل کے ارتقا کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اس وقت تک ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ایک مخصوص تجربہ کرنے والی ذات کے لئے صرف وہ قیمتیں ہوتی ہیں جو کوئی قیمتی سمجھتی ہے۔ والدین کا خیال ہو سکتا ہے کہ تعلیم ان کے بچے کے لئے قیمتی ہے، لیکن جب تک کہ وہ بچہ روپیہ کدہ رسہ جاتا ہے اس وقت وہ خود اپنی تعلیم کو قیمتی نہیں سمجھتا (مصنف)

کا خاکا دریافت کرنے کی کوشش کریں گے۔

یہ ارتقا اس وقت بھی سنبھلی سطحات کے مہجانات اور خواہش پر مشروط ہوتا ہے۔ ان کے بغیر یہ ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔ ایجنٹ زندگی اور طبعی اشتہات کی تلافی یعنی روٹی اور کچھ انسان اور حیوان دونوں کے لئے یکساں طور پر دھسپ ہوتے ہیں تحفظ ذات ترغذ ذات پر مقدم ہوتا ہے۔ پھر اور وہ متعلق اندھی خواہشات غشی سطح کے اس جب ذات اور استخوان میں فرض کاتی ہیں جن کو یہ منسوب کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں تیقل کے عمل کی حیثیت سے کردار کی اور اکی اور تشلی سطح سے آگے بڑھ کر یہ ترقی تسخیر کا نام پاتی ہے۔ اب وہ سادہ تئیں نہیں ہوتی جس پر اچھا "یا بُرا" دلات کرتے ہیں، بلکہ وہ مقابل تنظیم ہوتی ہے جو "بہتر" اور "بدتر" میں متفہم ہے۔ "لذتی احصاء" (یہ اصطلاح کچھ بہت سوزوں نہیں) کے مساوی پالتہ اور بعض جنگی جانور بھی اکتساب کر لیتے ہیں۔ لیکن زبان کا فقدان اذھیرے کا وہ پردہ ہے جو بہائم کو انسان سے علیحدہ کرتا ہے۔ ان بہائم کو ورثہ میں جبلت کے سوا اور کوئی چیز نہیں ملتی، لہذا وہ تیز فہمی کے درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ اس کے برخلاف انسان کا بچہ ایک شفاف اجتماعی واسطہ میں پیدا ہوتا ہے۔ لہذا جس طرح اس کی عمر میں ترقی ہوتی ہے، اسی طرح یہ اس قابل ہوتا جاتا ہے کہ اپنی قوم کی تمام روز افزو سطح یہاں ایک امکانی وقت کی پیش بینی کر لینی چاہئے۔ پہلے تو ہم بحیثیت کو قیمت کا سترچہ کہا ہے اور اب ہم کہنے ہیں کہ بچہ اس کو باقی رکھتی ہے۔ کیا یہ دونوں خیالات ہم سنہی ہیں؟ اگر نہیں تو ان میں فرق کیا ہے؟ ہم سنہی ہیں اس کا نام سے بحیثیت قیمت اور بچہ دونوں کے لئے لازمی ہوتی ہے لیکن بچہ سے بحیثیت کے علاوہ کچھ اور بھی مدلل ہوتا ہے اور بعض حیثیت قیمتوں یا عمل سے ارتقا کے لئے کافی نہیں بحیثیت کے علاوہ کیا اور بچہ جو بچہ میں شامل ہوتا ہے بحیثیت سے جو بحیثیت سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے اگرچہ اس سے بے نیاز نہیں بحیثیت کی ہی دولت مرضی انتخاب ممکن ہوتا ہے (باب دوم، بند ۴) یا بحیثیت کے دو اعلیٰ منبہ پیدا ہوتے ہیں، مادی منافع پر مزع خیال کیا جاسکتے ہیں (باب دوم، بند ۲۰) اس کے علاوہ بحیثیت زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ اسی کی مدد سے ہم کو بحیثیت بحیثیت مطلق و اثر کے واقعات کا سراغ ملا ہے قیمت کو صرف بحیثیت سے متعلق کرنے کی کوشش لذت کو پیدا کرتی ہے اور قیمت اور بچہ کا تعلق اس کی تردید کرتا ہے۔ لذت کا اساسی استبداد ہمارے

حکمت دائمی کو اپنے تصرف میں لے آئے۔ یہ تمام ترقی بہت سی نسلوں میں جا کر حاصل ہوتی ہے اور ہم فرض کرتے ہیں کہ ہمارا ”نفسیاتی فرد“ اسی کو حاصل کرتا ہے۔ بقول مل ایک زمانہ تو وہ تھا، جب انسان صبح کے ناشتہ کے لئے اپنا بستر رہن رکھتا تھا، کیونکہ یہ ناشتہ اس کے لئے بہت ضروری تھا، اور ایک زمانہ آئے گا، جب وہ اپنی کسی غایت بعیدہ کے حصول کے لئے دن کا چہن اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کرے گا، اور تنگی ترشی میں زندگی کاٹے گا۔ اسی کے حاصل نظری ترقی کی طرح یہ بھی اس چیز سے شروع ہوتی ہے جو نفسیاتی سنوں میں سرورضی ہے ہماری مراد عارضی اور انفرادی قیمتوں سے ہے مستقل اور عمومی قیمتوں تک یہ سب آخری میں پہنچتی ہے۔ لیکن علمیاتی معروض کی طرح یہاں بھی نفسیات صرف تنکون اور ارتقا سے تعلق رکھتی ہے۔ اس علم کی طرح تکالیف اخلاقیہ بھی ہمارے دائرہ سے خارج ہیں۔

لیکن تسعیر کو عقلی عمل سمجھنے میں ہم کو خصوصیت کے ساتھ یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ نظریہ دو مقنن و مقرر مہیطیات سے اپنا آغاز کرتا ہے اور عمل کا آغاز ان باتوں سے ہوتا ہے جو ہونی چاہئیں۔ جس طرح تجربہ کرنے والی ذات ترقی کرتی جاتی ہے اسی طرح نہ صرف ان گزشتہ باتوں کا اعادہ ہوتا جاتا ہے جو ”ہونی چاہئے“ تھیں، بلکہ اس قسم کی نئی باتیں بھی برآپ پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اس طرح

بقیہ ماشیہ منور گزشتہ اس قول پر شاہد ہے حصول لذت کے لئے اس کو بھلا دینا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کو نہیں بلکہ کسی اور چیز کو غایت بنایا جائے، بالفاظ دیگر ضروری ہے کہ سرورضی لچکوں اور یہ نصیحت کو فرض کرتی ہیں (مصنف)

۱۵ Valuation ۱۶ Hedonic Calculus

۱۷ دیکھو باب نہد (مصنف)

۱۸ دیکھو باب اول بندہ (مصنف)

۱۹ اس کے برخلاف بدکاری اور غلط فکری اس دائرے کے اندر ہیں لیکن نفسیات کو ان سے کوئی دیکھی نہیں! اس عرض سے کہ طبعی ارتقا کی توضیح میں بالواسطہ ذکر کی ہی کہا گیا ہے کہ محبون کا استدلال بیوقوف کے مبالغوں کی نسبت بہت زیادہ قلیل نہ ہوتا ہے۔ اسی طرح پابند ہول نبوی Egoist یا حمزہ بدکاری کرنے والے شخص کامل ہر دوزخیز لیکن بے ہول شخص کے افعال کے مقابلہ میں زیادہ پابند حق کا اظہار کرتا ہے (مصنف)

تعلق اگرچہ نظریہ اور عمل دونوں کے لئے نظم و ترتیب کا مشہد ہے، لیکن یہ دونوں نظامات بہت مختلف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ دونوں ایک ہی اساسی شکل پذیری، یعنی تفریق، خازنیت، اور ادغام پر موقوف ہوتے ہیں۔ تاہم ان میں سے ایک تو اس ساخت کے مشابہ ہے جو مہد حیات اور اساس زندگی ہے، اور دوسرا تکنیون ترکیب کو مستحضر کرتا ہے جو نفس حیات کا وظیفہ ہے۔ قیمتیں یہاں اس ترکیب کے عناصر ہوتی ہیں، اور نام نہاد حرکات قیمت (یعنی از سر نو تسعیر یا باز تسعیر) اس کی ترقی کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان میں سے اکثر مثلاً فیٹیشن کے معصوم اور بے ضرر تغیرات، بالکل غیر اہم ہوتے ہیں، ماسواں کے کہ ان سے قانون قدرت کی تصدیق ہوتی ہے، اور یہ کہ مذکورہ بالا تفریق پر زور دیتے ہیں۔ جہاں زندگی ہوتی ہے وہیں اور صرف وہیں نیچر بہت طریقوں سے اپنے وعدوں کا ایفا کرتی ہے، کہ کہیں ایک اچھی عادت، یا رسم و ریا، یا خراب مذکورہ بہت زیادہ اہم وہ قیمتیں حرکات ہوتی ہیں، جن کو وسائل غایا کے غایتی مقولات سے تعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے جا چکا ہے، یہ مقولات اس سطح پر اگر بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں، اور قیمتوں کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتے ہیں، اول۔ آئی قیمتیں اور دوم ذاتی قیمتیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم مولعوال ذکر میں سے انفرادی اور اجتماعی قیمتوں اور ان نصب العینوں کا ظہور ہے، جن کی طرف یہ قیمتیں اشارہ کرتی ہیں۔

۱، اگر ہم نئی غایات کے حصول کے لئے انسانی فعلیت کے نتائج پر غور کریں، تو دو خصوصیات صاف نظر آ جاتی ہیں۔ اول۔ جہاں یہ قیمتیں کامیاب ہوتی ہیں، اور اس کے باوجود فرد یا قوم، کو ان کے اعادے کی ضرورت ہوتی ہے وہاں سہولت اور مابعد سختی بدرتجہ ابتدائی کوششوں کی بے تربیتی اور ان کے

۱۰ "Value-movements"

۱۱ دیکھو باب دوم، بند ۲، و بند ۴۔ (مصنف)

۱۲ Instrumental values

۱۳ Intrinsic values

بے ڈھنگے پن کی جگہ لے لیتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس صورت میں بھی انفرادی اختلافات ہوں گے، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ایک خاص مشغلہ یا پیشہ میں زیادہ ذہنی استعداد اور ماہر اشخاص اس مشغلہ یا پیشہ کو خود اس کی خاطر پسند کرتے، اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں، جو بات کہ کم ذہنی استعداد اور کم ماہر اشخاص کو نصیب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مقدم الی ذکر اشخاص کے لئے یہ سائل افادہ نقطہ نظر سے قیمتی ہونے کی بجائے ذاتی طور پر قیمتی ہو جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اب یہ ایک مصیبت اور آفت نہیں رہتے، بلکہ بذات خود کم پیشہ خوشگوار بن جاتے ہیں۔ اس نفسیاتی حیثیت سے سادہ واقعہ کا نتیجہ اس تخصیص، یا تقسیم محنت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو منظم اجتماعی کی زیادہ پیچیدگی اور تکمیل اور اس نظام کے اراکین کے لئے زیادہ زندگی باعث بنتا ہے۔ یہ نتیجہ ایسا ہے جس کو بالتفصیل بیان کرنا اجتماعیات کا کام ہے، لیکن قیمتی حرکت کی اس صورت کی ایک تفصیل کو ہم بیان کرنے کی اجازت چاہتے ہیں، جو کچھ کم اہم نہیں۔ ہماری مراد حصول علم، اول نظر افادہ، اور پھر خود علم کی خاطر، ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ ارتقا اس چیز کا فوری نتیجہ ہے جس کو کم نے ”موضوعی انتخاب“ اور بن الموضوعی تعالٰی کہا ہے۔

دوسری بات جو ہم کو نظر آتی ہے، وہ حقیقی کے مقابلے میں غامبی تفسیل کی ایک خصوصیت پر مبنی ہے، یعنی یہ کہ یہ ایک گویا معکوس عمل ہے، جو صرف تخیل میں ممکن ہوتا ہے، نہ کہ واقعہ۔ نام نہاد ”علت غائی“ یا بالفاظ دیگر غایت کی خواہش صرف اس وقت کی جاتی ہے، جب اس کے وسائل موجود ہوں

۱۵ دیکھو باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

۱۵ اس میں شبہ نہیں کہ بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں ”تجاوز عن التیمت“ (Transvaluation) اصطلاحاً کا باعث ہوتا ہے، نہ کہ ارتقا کا۔ چنانچہ کنوس کی حالت مثال کے طور پر مبنی کی جاتی ہے۔ لیکن ہمارے یا شہوت جمیع مال کی محک نہیں ہوتی، اکثر تو عزم، یا خوف کی کثرت اس کا باعث ہوتی ہے۔ کنوس شاذ ہی اساطات کا اہر ہوتا ہے، اور مالی اساطات کا اہر شاذ ہی کنوس ہوا کرتا ہے (مصنف)

یہ ہو سکتے ہوں لیکن اس میں یہ غایت صرف مطلوب اور تصور ہی ہوتی ہے کہ یہ اس عدم متن سے کم و بیش گھر جاتی ہے جس قبل کا لازمہ ہوا کرتا ہے اور جو وسائل کے اس کے حصول کے لئے امتحان استعمال کئے جاتے ہیں، وہ اگر کامیاب بھی ہو جائیں، تب بھی ان سے وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جو کم و بیش غلاف توقع ہوتے ہیں۔ اسی کے لئے وونٹ نے ”بتائیں غایات“ کا نہایت سوزوں نام تجویز کیا ہے۔ اختلافات اور اختلافات (جو تعداد میں بے شمار ہیں) کی تاریخ اس اصول کی واضح ترین مثالیں پیش کرتی ہے۔ لیکن یہ سب کے بے نی ان سادہ صورتوں کے پس پر وہ بھی کار فرما ہوتا ہے جہاں غایات کے وسائل موجود ہوتے ہیں، اور تال و تفلر بالکل یا تقریباً بالکل بے ضرورت ہوتا ہے، مثلاً انسانی تئال کی مشروعات میں۔ زبان کی اصلیت جس پر ہم اس سے قبل بحث کر چکے ہیں، اس کی تائید میں ہے اور تائید مزید اخلاقی عوامل کی اس بحث سے ہوئی جو ہم عنقریب کرنے والے ہیں۔

(۲) ذاتی قیمتوں کی طرف جانے میں جن حرکات قیمت پر ہم کو بالخصوص غور کرنا ہے، وہ وہ ہیں جن سے رتبہ کے مدارج پیدا ہوتے ہیں۔ اجتماعی یا اخوانی قیمتوں کے مقابلے میں انفرادی، یا ایغوی قیمتوں میں ترقی مشتمل ہوتی ہے ذات بحیثیت غالب کی قیمت کے صرخی اقرار پر۔ ہمارا خیال ہے، کہ کوئی شخص اس بات سے انکار نہ کرے گا کہ موضوع خود اپنے لئے ایک قیمت رکھتا ہے۔ لیکن جب تک کہ قیمت شناخت نہ کر لی جائے، یہ تسعیر میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ اس وقت بھی اگر یہی وہ تنہا قیمت ہے جس کی شناخت کی گئی ہے، تو یہ بے قیمت رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک موضوع، جو خارجی یا معروضی

۱۰ Heterogeny of Ende

۱۱ دیکھو باب دوازہم، بندہ (صنف)

۱۲ Sentiments

۱۳ بعض کو یہاں ایک وقت سپین آئے گی۔ سوال کیا جائے گا کہ اگر حسیت ایک موضوعی حالت ہے جو کسی موضوع سے پیدا ہوتی ہے تو خود موضوع وہ موضوع کس طرح بن سکتا ہے جو خود اپنے آپ کو متاثر کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اس کی یہ خود اپنے لئے موضوع بن جانے۔ اس طرح موضوع بننا کن حالات میں ممکن ہوتا ہے اس کو ہم اس سے قبل معلوم کرنے کی کوشش کر چکے ہیں (دیکھو باب پانزدہم، بندہ ۱۲۔ صنف)

دھچپیاں نہیں رکھتا، خود غیر دھچپ ہے بلکہ میرے لئے لازم ہے کہ میں خارجی دھچپیاں رکھوں، لیکن جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نلوں اس وقت تک میں ان دھچپیوں کو بحیثیت اپنا ہونے کے پہچان نہیں سکتا۔ اس سے قبل میری تمام دھچپیاں ایک ہی سطح پر ہوتی ہیں۔ جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نلوں اس وقت تک میں ان کو ایک کم و بیش متفق علیہ کل کی صورت میں منتظم نہیں کر سکتا، اور اس کل کو اس کے کسی رکن کی خاطر قربان کرنے کے خطرے کو کم نہیں کر سکتا۔ اس طرح ”ذات میں دھچی“ یا ذات کی قیمت، وہ میاں بن جاتی ہے جس سے دیگر مخصوص دھچیوں کو مانچا جاتا ہے یہی اس کا اصلی رتبہ اور اعلیٰ اقدار ہے۔ یہی وہ احکام کرتا ہے جن کی پیروی کرنے سے اعتدال اور خزم کے فضائل پیدا ہوتے ہیں لیکن مخصوص غایت کو اس طرح ذات کے تحت بنانے میں مولوں یہ ہوتا ہے کہ ذات خود اپنی غایت ہے اور یہ غایت صرف اس حالت پر جس میں یہ ہے اور ان باتوں پر جو اس کی ہیں، مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اس حالت پر جس میں یہ ہو سکتی ہے اور ان باتوں پر جس کو یہ حاصل کر سکتی ہے مشتمل ہوا کرتی ہے جس طرح ذات کا تصور زیادہ باطنی ہوتا جاتا ہے اسی طرح اس کی غایات بھی ”باطنی“ ہوتی جاتی ہیں اب ہم اسی کے مطابق ذات کے نصب العین قائم کرتے ہیں، اور ان کو کم و بیش مخصوص نیت کے ساتھ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان سے ایک اور اعلیٰ تر میاں پیدا ہوتا ہے جس سے ہم خود اپنی قدر و قیمت کو جانتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ بہت بڑی حد تک ایک شخص کے نصب العین دوسرے اشخاص کے اکتسابات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور تقلید اور ریس اکثر انتخاب کو متعین کرتے ہیں، لیکن محمد دوست کا لازمی فقدان اور استدلال کرنے والی ہستی کے باطنیات امکانات اصلی محرک ہوا کرتے ہیں۔ اس مسئلے پر اگر ہم اور زیادہ بحث کریں گے تو ہم اپنے وارے سے لے کر میاں پہلے کہا جا چکا ہے کہ موضوع و مروض کی اس تنوید کے علی پہلو کو لیت نظر انداز کرتے ہیں اور نظری

پہلو کو احضاریت۔ (مضف)

لے۔ بلاشبہ ایک بہت انوس ناک صداقت ہے کہ اکثر اشخاص کی زندگیاں بلا حرکت یا غیر ترقی پذیر، یا بالکل غلط ہوتی ہیں لیکن ہم نفسیاتی فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ یہاں ارتقا طبعی امر ہے نہ کہ انحطاط (مضف)

ماہج ہو جائیں گے۔ سہرست ہم مذکورہ بالا تین حرکات قیمت میں سے آخری کی طرف آتے ہیں۔ اس سے ہم پھر اسی طرف عود کر آئیں گے۔

(۳) نفسیاتی نقطہ نظر سے اجتماعی، یا اخوانی، قیمتوں پر بحث کرنے میں، ہم کو ان قیمتوں سے تعلق ہے جس کی تئیں وسیع فرو کرتا ہے۔ ان کے خلاف، یا عدالتی پہلو جو نفسیاتی پہلو کو فرض کرتا ہے میں ہم مداخلت نہ کریں گے۔ یہاں سب سے پہلی بات جو ہمارے سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ ”خود اپنے آپ میں دلچسپی“ اس خبر کے ماتحت کر دی جاتی ہے، جو عملی خیال کی جاتی ہے۔ ہماری مراد ایسی بہت سی ذاتوں کی ایک سوسائٹی کی دلچسپی سے ہے جو مسرور و ضار ابر سمجھی جاتی ہیں۔ اب حکومت مذہبی برادری، اور خاندان (مجموعیت ایک ”مضاعف فردی وحدت“ جو گویا ایک بڑی ذات ہوتی ہے) اپنے ارکین پر غالب آجاتے ہیں۔ ان ارکین کی دلچسپیوں کو اس طرح منظم کرنا پڑتا ہے کہ حکومت مذہبی برادری، یا خاندان کے مفاد میں ترقی ہو، بعینہ اس طرح جیسے ایک فرد کی خود اپنے آپ میں دلچسپی اس کے مختلف ہیجانات اور خواہشات پر حکم اس فرض کی جاتی ہے۔ خارجی نقطہ نظر سے تو یہ موازات بدھی ہے۔ افلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک برابر اس کی توضیح ہو رہی ہے لیکن تنقیسات کے موضوعی نقطہ نظر سے حقیقی معنوں میں کوئی موازات ہے ہی نہیں۔ یہاں ایک بڑی ذات کے اندر چھوٹی چھوٹی ذاتیں ہیں۔ یہ ایک ہی اور وہی ذات ہے جو اپنی انفرادی دلچسپیوں کو مضبوط کرتی ہے اور خود اپنی ذات میں دلچسپی کو اس کے تحت رکھتی ہے۔ اسی سے وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے جس کو مائیکس نوٹس ”سائے انیویٹ“ کہتا ہے۔ اس مسئلے پر نگاہ ڈالنے سے ہم کو آہستہ بڑھنے میں آسانی ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ راوی کردا کبھی بھی خارجی حرکات فعل تئیں نہیں ہوتا کہ پیش گہری باہمی احتیاج عام ہے اور اسی احتیاج کی حد تک ایٹو ہمیشہ غیلبیونیں دلچسپی رکھتا ہے لیکن جو فعل کہ اس احتیاج کا نتیجہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ سرکاریا علانیہ خود غرضی پر مبنی ہوا کرتا ہے کیا ہم تسلسل کے انقطاع کے بغیر اس حد کو تصور کر سکتے ہیں جس سے ہم کو متجاوز ہونا ہے؟ شونہنہا اس کا جواب

اثبات میں دیتا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا راز ہے جس کو صرف مابعد الطبیعیات کھول سکتی ہے۔ تمام تفسیر محض ظاہری ہوتی ہے بقول ویدائیتوں کے غیر اینو اور اینو دراصل ایک ہیں۔ صرف اسی طرح اخوانیت قابل فہم بنتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ ہاں بالکل صحیح ہے کیونکہ اخوانیت محض ظاہری ہے۔ یہ خوشگوار تصورات اور خاص افراد یا مجموعہ افراد کے تصورات کے ناقابل انفکاک تلازم کا نتیجہ ہے۔ باہن کے نزدیک یہ نتیجہ ایک طرح کا ثابت تصور ہے جو ہنشینوں یا معاصروں کے ذہنی حالات میں ہمارے انہماک یا ان کی طرف ہماری کشش سے پیدا ہوتا ہے اس طرح کہ اس انہماک اور کشش کی وجہ سے ہم ان میں دھسپی پینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس لئے ان کو ہم اپنا سمجھتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ان کششوں میں سے مقدم الذکر کے ”راز“ اور ”مابعد الطبیعیات“ اور مؤخر الذکر کی سطحی نفسیات کے بین بن اس مسئلہ کا حل معلوم کیا جاسکتا ہے لیکن پہلے ہم اصطلاحات کے متعلق کچھ کہیں گے۔

ہم مانے لیتے ہیں کہ ایک منوں میں تمام عمل خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے تاہم مدت سے تمام دنیا متفق ہو کر بعض اعمال اور ان سے پیدا ہونے والے میلانات کو خود غرضانہ کہتی ہے بعض اعمال کو یہ بے غرضانہ کہتی ہے اور بعض کو منفرد عن الطریقین۔ اب خود غرضی کی اصطلاح کا اطلاق ان تمام اقسام عمل پر ہو، یا صرف پہلی قسم پر اس میں شبہ نہیں کہ خود غرضانہ عمل اور بے غرضانہ عمل میں بہت فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق اخلاقی باتوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ ان دونوں کے اسی منطقی فصل پر اب ہم کو غور کرنا ہے۔ یہ لفظ اینو کی کے ایک اہم کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کو نہایت آسانی سے قیمت کی اصطلاح میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ جیسا تمام عمل اینوئی ہوتا ہے ان منوں میں کہ قیمت ایک قیمت لگانے والے موضوع، یا اینو پر دلالت کرتی ہے۔ نوعاً ہر بے غرضانہ عمل اینوئی نہیں ہوتا، اس لحاظ سے کہ جس معروض کی قیمت لگائی جاتی ہے،

وہ اینو کا نفع نہیں ہوتا، بلکہ اس کے برخلاف غیر اینو کا نفع ہوا کرتا ہے۔
اب ہم ان حرکات قیمت کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، جن کی وجہ سے
ایک فرد نوع انسان کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگتا ہے۔ یہاں اگر مذکورہ بالا موازنہ
پھر ناقص ثابت ہوتی ہے۔ لیکن یہاں پر نقص معروضی پہلوئیں ظاہر ہوتا ہے۔ خود
سوسائٹی ہمیشہ اینومی (خود غرض) ہوتی ہے۔ یہ اپنی غایات سے عملی غایات کو
تسلیم ہی نہیں کرتی بلکہ فرد میں خانگی غایات کو جمہور کی غایات کے ماتحت رکھنے کا
میلان شروع ہی سے ہوتا ہے، لہذا بغیر کسی متعین قہر یا افادوی احصاء کے
سوسائٹی اور ”اخلاق“ ساتھ ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور بڑھتے ہیں۔ اس طرح فرد
بلحاظ محفوظیت تو فائدہ میں رہتا ہے، لیکن اس ”جبر“ کا عادی ہو جاتا ہے۔ کم از کم
اس کے خارجی افعال سے اس مشترک خوشی کو نقصان نہ پہنچنا چاہئے، جس میں
وہ شریک ہے۔ لیکن باوصف اس کے اس کو اپنے آپ سے از خود انکار نہ کرنا چاہئے،
اور نہ اپنی ذاتی غایت کو ادوروں کے نفع کے لئے قربان کرنا چاہئے۔ رسم و رواج
کی صحیح ترین پیروی بھی ممکن ہے، کہ کبھی دکھائی باتوں سے آگے نہ بڑھے۔ لیکن
خود فرد کی کچھن سے انجھداشت اور خدمت ہو رہی ہے۔ لہذا وہ بڑا ہو کر ادوروں
ان باتوں کا مشوق رہتا ہے، جن کی جیسا کہ اس کو جلد ہی ہی معلوم ہو جاتا ہے
اور لوگ اس سے توقع کرتے ہیں اس طرح جب ان افعال کی وجہ سے اس کی
تحریف یا خدمت کی جاتی ہے، جن کو وہ ادوروں میں پسند یا ناپسند کرتا ہے، تو وہ
اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھنے لگتا ہے جس میں کہ اور لوگ اس کو دیکھتے ہیں۔
مختصر یہ کہ اس کا شعور ذات ضمیر کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ وہ اپنے سینے
کے اندر دو آوازیں سنتا ہے جن میں سے ایک قانون کی سند پیش کرتی ہے۔
یہ اس کی ”قبائلی انا، یا ذات“ ہے۔ لیکن ایسی بھی یہی آواز ایک صدائے
بازگشت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں بتاتی۔ سوسائٹی صرف خارجی قاعدہ
و ترتیب کو نافذ کرتی ہے اور ابتدائی ضمیر صرف اسی کا تقاضی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ
عدالتی ضمیر جو رواج کا زائیدہ ہوتا ہے *Viere pour antomi* کی توجیہ نہیں
کر سکتا، یہ فرض سے بھی علی ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس کی جڑیں بہت گہری ہوتی ہیں۔ سادہ ترین اجتماعی نظام خاندانوں کا ایک مجمع، یعنی ایک قافلہ یا قبیلہ ہوتا ہے اور باہمی خدمت و حفاظت کی ”سعاشی“ اغراض اولاً ان کے درمیان رابطہ کا کام دیتی ہیں۔ لیکن ان میں خاندانی روابط بھی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ایک قافلہ میں وہ رحمہ لی اور مہربانی بدرجہ اتم ہوتی ہے جس پر رشتہ داری دلالت کرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ دوستی اور محبت کو دونوں کا ایک ہی سرشمہ ہے۔ گھر طرز زندگی کی خوش اخلاق گفتگو اور چہل پہل کے مقابلے میں سیلوں کا ناچ رنگ اور کیل کوڈ ہوتا ہے جس کے لئے غریب سے غریب بھی روپیہ اور وقت نکال لیتا ہے۔ یہ ہم جنہوں کے خیال رکھنے کا نتیجہ بھی ہے اور اس کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ایک نیم وحشی قبیلے کے محدود حلقے میں ایک شخص کہاں تک اپنی جان اپنے کسی دوست کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار ہوگا۔ لیکن جب کہ انسانی حد نگاہ وسیع تر ہوگئی ہے اس وقت سے بقول ”دیو“ اخلاقی مختصر میں ”برابر پیدا ہو رہے ہیں جو قلمی ذات کی حدود سے متجاوز ہو کر انسانوں کی عام برادری کا اعلان کرتے ہیں ہر ایک سے ”مضاعف فردی“ قیمتوں کا افسار کرواتے ہیں اور بعض میں ”نوع انسانی کے لئے سرگرمی“ کے روح پھونکتے ہیں۔ یہاں جلا دنیا ضروری ہے کہ جس حرکت قیمت کا یہ اختتام ہے وہ کسی طرح کے خود غرضانہ یا افادی احصاء کا نتیجہ نہیں نہ اس کی توجیہ کسی ایسے تلامذہ تصورات سے ہو سکتی ہے جو ایک پہلے ہی سے ترقی یافتہ حب ذات یا انسانیت کو فرض کرتا ہے۔ تاریخی بصیرت کے جس فقدان نے زبان اور ہوساط کی اصلیت کو عہدی و ارادی قول و قرار یا عہد و پیمان کی طرف منسوب کیا، وہی ان تلامذہ نظریوں کو بھی ناقص ثابت کرتی ہے صرف میں الموضوعی تعالٰی تجربہ کرنے والی ذات کو ایک شخص بناتا ہے۔ اس وقت سے قبل صرف اور رول کے خیال کہنے والے ”ہیجانات کا رفرما ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض جلیثہ بقا ذات کو ترقی دیتے ہیں اور بعض اسی طرح جلیثہ بقا قوم کو سینسر کی شخص طبعی خوانیت ہر طرح ناقص رہی، لیکن اس کا کم از کم یہ خیال صحیح ہے کہ صبح آفرینش سے

اس وقت تک (سرا) اخوانیت اتنی ہی اہم رہی ہے جتنی کہ انسانیت اور یہ کہہ ان دونوں میں بیک وقت ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے۔ اخوانی جبلتیں انسان کی طرف موڑ دی ہوئی ہیں اور انسان کی شخصیت پیدا ہوتی ہے لیکن اس طرح کی ”تکوینی ترکیب“ معکوس نہیں کی جاسکتی۔ سبھوک بھی صرف اس قدر کہ سکا کہ ”ہمارے اخلاقی خیالات اور عواطف کا سرچشمہ فرضی تاریخ کے ان دھندے حصول میں پوشیدہ ہے۔ جہاں قیاسات دوڑانے کی بہت گنجائش ہے۔ کم از کم اس بات میں شبہ نہ کیا جائیگا کہ خود رو بہدردی یا ”نیک نیتی“ ان سب کی جڑ تھی، اگر تخلیقی نفسیات کا اور زیادہ مطالعہ کیا جاتا، تو ماہرین اخلاقیات اس حقیقت کو بہت پہلے اور عام طور پر تسلیم کر چکے ہوتے۔ بہر کیف ان انگریز ماہرین اخلاقیات نے جو شیفتسبری کے متوسلین میں سے ہیں، اس کی اہمیت کو بوضاحت دیکھ لیا تھا اور اگر ہم کہیں کہ کانٹ نے اپنی تصنیف اساس اخلاقیات کے پہلے جملہ ”ایینی“ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جیسے علی الاطلاق اور بالکل خیر۔ کہا چکے، ماسوا ارادہ خیر کے ”میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے، تو شاید غلط نہ ہوگا۔ یہ انسانوں کے لئے ”وہ ارادہ خیر“ ہے جس کو سینٹ ہال ایسا قانون کہتا ہے۔ لیکن اب سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر خود رو بہدردی، خیر خواہی و خیر اندیشی کے پہلے سے نہ سوچے ہوئے افعال کے سرچشمہ کی حیثیت سے اینویجی ٹفلر کے آغاز سے قبل موجود تھی، تو کیا وجہ ہے کہ ہمارے ابتدائی اور خالص ”اوروں سے متعلق“ ہیجانات میں سے صرف یہی پوری طرح ذات کی دلچسپی کے تحت میں نہ آئی۔ اس کی گرجوشی اور سرگرمی اکثر کم ہو جاتی ہے، مثلاً مقابلہ کر دہانی کے دنوں کی محبت و انسانیت کی فیاضانہ گرجوشی اور بڑھاپے کی محتاط دنیاوی حکمت علی کا۔ ماہم مرور زمان کی ساتھ ساتھ ایک اوسط شخص کے عواطف زیادہ ”ملائم“ ہو جاتے ہیں، اور اس کی نرم دل حسیات وسیع ہو کر ان حیوانات کو بھی اپنے اندر لے لیتی ہیں۔ اس قدر عام واقعہ کی کوئی نہ کوئی نفسیاتی توجیہ ہونی چاہیے۔ کیا وجہ ہے کہ

آوروں سے متعلق ”میلان“ جس کو انیویٹ کو دبا دینا چاہئے تھا، خود انیویٹ کو دبا دیتا ہے؟ شعور ذات کے ارتقا کا عمل اس سوال کا واحد اور کافی تشفی بخش جواب دیتا ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ ذات کا شعور پہلی پہلی مرتبہ اور ذاتوں سے واقفیت کا نتیجہ ہوتا ہے اور جس طرح یہ واقفیت گہری ہوتی جاتی ہے اسی طرح یہ شعور ذات بھی کامل تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام عمل دوگانہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف تفرق ہی نہیں ہوتا، بلکہ توحید بھی ہوتی ہے۔ اس عمل کے دوسرے پہلو میں اس چتر کا ارتقا ہوتا ہے، جس کو حلیگل ”معروضی روح“ کہتا ہے، جس سے اس کی مراد تائین قانون اور نظامیات کے حصہ سے ہے۔ یہی وہ حصہ ہے جس میں تمام وہ چیزیں متحقق ہوتی ہیں جو صادق ہیں، جمیل ہیں اور خیر ہیں۔ یہیں ”ایک استدلال کرنے والی ہستی“ کے مذکورہ بالا ”غیر محدود امکانات“ منکشف ہوتے ہیں اور ان غایات کے حصول کی کوشش ہو سکتی ہے جو انفرادی قیمت کی غایات سے بہت مستجاوز ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اعلیٰ غایات کو ادنیٰ پر قربان کر دیتا ہے تو وہ خود اپنی اور اپنے ہمیشہ کی آنکھوں میں حقیر ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ ان اعلیٰ غایات کو قربان نہیں کرتا، تو وہ اپنی ذات کو قربان کر دیتا ہے یا اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذات قربان کر دی، لیکن اس میں نہ کوئی تناقص ہے نہ کوئی بھید بشرطیکہ یہ ایثار ذات اعلیٰ ترین اور باطنی ترین ذات کا تحقق ہو۔ کون ہے جو وولف یا نیلسن کے آخری الفاظ کو یاد کرے اور ان کی حالت پر رحم کھائے؟ لیکن کون ہے جو ان کی تعریف نہیں کرتا؟ اس طرح ایثار ذات میں اعظم و اعلیٰ اب بھی اپنی و کمتر پر مرعہ خیال کیا جاتا ہے اور ذات کی قیمت کا انحصار اسی انتخاب پر ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے قیمت بڑھتی ہے لیکن اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس انتخاب سے ہماری مراد ہے۔

انتخاب

(۲) اس عقلی نظام کے ارتقا کو خاکے کی صورت میں بیان کرنے کے بعد

جس سے کہ عمل کو تعلق ہے، اب ایک ایسی مہم درپیش ہے جو نسیات سے اور بھی زیادہ قریب کا علاقہ رکھتی ہے۔ ان تجزیوں کے منظر، جن کو یہ نظام مستحسن قرار دیتا ہے، کم و بیش تال و تدبیر کے بعد ایک خاص کام کرنے کا فیصلہ صادر ہو جاتا ہے۔ اسی عمل کی اب ہمیں تحلیل کرنا ہے۔ ہمارے نسیاتی افراد کے لئے توسیع کا عقلی عمل اور فیصلہ کرنے کا ارادی عمل بلاشبہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں لیکن توضیح مطالب کے لئے ان پر علیحدہ علیحدہ بحث کرنا ہی مفید معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ اس واقعہ کو بھی شفیق لاسکتے ہیں، کہ حیاتیات کی طرح نسیات میں بھی عمام سنوں میں ولادت ثانیہ ممکن ہے، یعنی یہ کہ یہاں کم از کم توریث سے انکار نہ کیا جائے گا۔ ایک ہیجہ جو تمدن جماعت میں پیدا ہوتا اور پڑا ہے، بڑا سو کر آداب اخلاقیات اور وقار کے متعلق مروجہ خیالات کو اسی طرح طبعاً قبول کر لیتا ہے جس طرح کہ اپنی مادری زبان کو۔ ایک عامی کے خیالات گویا اس زمانے کے خیالات ہیں، جس میں وہ عامی زندگی بسر کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل کا بڑا حصہ روزمرہ معمولات کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ بھی ان میلانات و عادات سے متعین ہوتا ہے جو ادل عمر کی تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور جو باوجود اپنی اہمیت عادت ثانیہ بن چکی ہیں اور لہذا اب تال و تدبیر سے آزاد ہیں، لیکن جن صورتوں میں غایات شعیں اور غیر مشتبہ ہوتی ہیں، وہاں بعض اوقات وسائل کے متعلق تال و تدبیر کو ناپڑتا ہے، یعنی ان غایات کے حصول کا بہترین وسیلہ دریافت طلب ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ہم کو کوئی تعلق نہیں، ماسوا ان حالات کے، جہاں سہولت اور سہولت میں تعارض ہو۔ اب سوال غایات کا نہیں رہتا، اور سہولت اور ضمیمہ میں سے ایک کا انتخاب تال و تدبیر کے نتیجہ کا انتظار کر سکتا ہے۔ غایات کے متعلق یہ سوالات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول۔ یا تو ان کو بھر تہ غایات سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً مذکورہ بالا مثال میں، یا دوم۔ ان غایات سے جو اس لحاظ سے مختلف ہیں، مقدم الذکر کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) دن بھر مرن کا شکار کھیلنے، اور پھلی کا شکار کھیلنے، (ب) بری فوج اور بھری فوج میں ملازمت کرنے، (ج) نوجوانوں کی تعلیم کو ترقی دینے اور

غریب بدحوں کی مصیبت رفع کرنے میں انتخاب۔ اس طرح سو خال ذکر کی شاہیں یہ ہو سکتی ہیں :- ہر کوئی نر کا انتخاب لذت اور عقل میں، رینگولٹس کا انتخاب زندگی اور عزت میں، وغیرہ۔ ان حدود کے اندر انتخاب کی تحلیل کی کافی گنجائش ہے۔ لیکن سب سے پہلے ہم تسعیر اور بقول شوینھاؤ، ”تھریک“ کے فرق کو واضح کریں گے۔ ان کا اتفاق اس قدر قریب کا ہے کہ مندرجہ بالا تقریر کے باوجود یہ دونوں خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ دونوں حیثیت کو فرض کرتے ہیں۔ لیکن تسعیر اس معروض یا حالت سے سروکار رکھتی ہے۔ جو اس حیثیت کا باعث ہے، اور تھریک ان افعال سے جو اس حیثیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ موضوع دونوں کی حقیقی بنائے پہلے میں تو بحیثیت اثر پذیر ہونے کے، اور دوسرے میں بحیثیت فاعل ہونے کے۔ لہذا اصل تجربہ جہاں انتخاب شامل ہوتا ہے ”تاثری ارادی“ کہا جاسکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ان پہلوؤں میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ دونوں نصف حصے خود مختار نہیں۔ عمل میں ہم تسعیر اور تھریک میں اسی طرح آسانی کے ساتھ تمیز کر سکتے ہیں جس طرح مثلث میں اضلاع امد نہ دیا میں۔ لیکن دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ہم زیر غور شکل کو وہ قابل انفصال نصف حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر یہ دونوں پہلو متحد کر دیئے جائیں، اس وجہ سے کہ یہ غیر متغایک ہیں، تو ایک نفسیاتی غلطی پیدا ہوتی ہے جس کے نتائج بہت سنگین ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک غلطی تو یہ ہے کہ ہم قائل و تدبر کو محرکات سے متعلق سمجھنے لگ جاتے ہیں نہ کہ قیمتوں سے دوسری غلطی یہ ہے کہ ہم محرکات کو وہ قیمتیں سمجھنا شروع کر دیتے ہیں جو ”ذہن پر اسی طرح اثر کرتی ہیں جس طرح وزن ترازو پر“ بجائے اس کے کہ ہم ان کو ”وہ تمام میلانات سمجھیں جو ذہن میں ارادۂ فعل کرنے کے ہو سکتے ہیں۔۔۔۔۔ نہ صرف وجوہ (مالہ و ماعلیہ) بلکہ وہ رغبت اور کراہیت (جو جذبات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ محرکات کام کرنے کے میلانات

۱۔ Hercules کہ Regulus کہ Motivation ۲۔ محض ہر دو نیم نصف ۳۔ لائن کا خیال کرنا وجوہ

محرک خارجی قیمتیں ہیں جو ذہن پر اثر کرتی ہیں اور محرکات کو نفس اصول فاعلی سے تمیز کرنا ذہن کے بہت غلط فہم
اللہ ہر چیز کو مسمانی صورت میں تصور کرنا ہو گا۔ یہ وہ جواب ہے جو لا کبستہ ترکی و مات کے بعد تھمگ (Thummig)
دولف کے اوٹے شاگرد نے کلاؤک کو دیا۔ (مضمت)

ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ طلبی ہوتے ہیں، نہ کہ تاثری۔ تال و تدبران کی اس وقت تک کے لئے روک تھام کو فرض کرتا ہے، جب تک کہ فیصلہ صادر نہیں ہو جاتا۔ لیکن خود یہ روک تھام ایک محرک اور فیصلہ بردار کرتی ہے۔ یہ فیصلہ بالعموم بہت جلدی اور فوراً صادر ہو جاتا ہے اور جیسا کہ اس سے قبل کہا جا چکا ہے، یہ گزشتہ تجربہ اور ذات کے عملی اور باطنی تر منطقہ کے ارتقا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر یہ ایک اور غلطی ہے، کہ محرکات باہم متعارض فرض کئے جائیں اور کہا جائے کہ موضوع نہایت اطمینان سے ان کی لڑائی دیکھتا ہے، اور نتیجہ کا منتظر رہتا ہے۔ ”تعارض“ محرکات کا جملہ گویانی ضروریات کے لئے کافی ہو سکتا ہے، لیکن فی الاصل یہ ایک استعارہ ہے جس کی کوئی تفسیاتی سند نہیں۔ یہاں کہا جائے گا، کہ آخر ہم نے تعارض تصورات کا بھی تو ذکر کیا ہے، اور یہ ظاہر ہے، کہ جب سوال تال و تدبران کا ہو، تو محرکات بغیر تصورات کے ناممکن ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے لیکن ہم یہ بھی تو دیکھ چکے ہیں، کہ تعارض صرف متضاد تصورات میں بحیثیت ایک تصدیق کے اسکا کافی موضوعات کے ہوتا ہے، لیکن اس حالت میں یہ بلاشبہ ”یا یہ یا وہ“ کی صورت ہوتی ہے لیکن منطقی موضوع وہ چیز ہے، جو درحقیقت محمول کو معین کرتا ہے، نہ کہ بالعکس۔ اکثر ”میرا یہ ارادہ ہے“ ان حالتوں میں ”میرا یہ مرضی ہے“ پر غالب آتا ہے، جہاں اس مداخلت سے قطع نظر کرنے کے بعد موخر الذکر میلان قومی تر ہو، بعینہ اس طرح جیسے، کہ بعض اوقات بظاہر ضعیف مدعی ایک مقدمہ میں بظاہر قوی مدعی علیہ پر غالب آجاتا ہے۔ ہفتنگ نے خوب کہا ہے، کہ ”حقیقی اینو بنیاد ہے“ یہی وہ چیز ہے، جو ایسی صورتوں میں ہيجانا قومی تر محک کی تمیل کا انداد کرتی ہے اور آخر کار اس کو شاید ٹھوس بنا دیتی ہے۔ اب ہم غایات میں انتخاب کی ان صورتوں کی طرف عود کریں گے، جن سے کہ ہم نے اس بحث کو شروع کیا ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک میں جو تامل و تدبران انتخاب سے قبل ہوتا ہے، اس میں یہ فرق ہوا کرتا ہے، کہ دوسری صورت

۱۔ میلانات بحیثیت رجحانات کے لئے باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

۲۔ دیکھو باب ہفتم، بند ۵ (مصنف)

(جہاں غایات لمجا طرہ مختلف ہوتی ہیں) بالعموم اور طلباً ادنیٰ درجہ کی غایات سے تعلق رکھنے والے محرکات قوی تر اور اہم ہوتے ہیں، کیونکہ یہ غایات ترجیح اور گویا زیادہ قابل لمس ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مثلاً ایک شخص ہاضمے والا بڑھ بیٹا دسرخوان پر بیٹھ کر بریانی کو قورمہ پر ترجیح دیتا ہے تو اسے شہا نہیں بلکہ اپنی ذات کے ساتھ جسمی تال و تدبیر کا محرک ہو ا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ عملِ تشعیر کو عوم تال و تدبیر کے ترازو میں اوزان کی جانچ کے مشابہ کر دیتے ہیں۔ یہ تشبیہ پہلی صورت کے لئے تو صحیح ہو سکتی ہے جہاں غایات ایک ہی رتبہ کی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف میں اس عملِ تشعیر کو کسی اور چیز سے تشبیہ دینی چاہئے۔ ایسا نہ کرنے سے ہم ان سنوں کو معلوم نہ کر سکیں گے جو رتبہ کے فرق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم ترازو کی تشبیہ کی جگہ گز کی تشبیہ استعمال کریں تو ان سنوں کا کچھ پتہ چل جاتا ہے۔ گز سے مقام کو بھی دریافت کر سکتے ہیں اور حجم کو بھی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مقدم الذکر کی وجہ سے ایک سیر ایک من سے بڑھ سکتا ہے، لیکن ترازو میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ انتخاب کی سادہ تر صورتوں میں قیمتیں ہم مقدار ہوتی ہیں، کیونکہ ان کو ذات کے ایک ہی نقطہ، جسمانی، شخصی، یا اجتماعی، کی تشفی سے تعلق ہوتا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ ایسی حالتوں میں تبدلات اس قدر مہور نہ ہو سکتے ہیں کہ کسی اہم مسئلے میں اگر توقف کا وقت نہ ہو، تو حقیر ترین عارضہ انتخاب کو معین کر سکتا ہے۔ لیکن جب وہ قیمتیں جن کا مقابلہ کیا جا رہا ہے، ذات کی مختلف سطحات کی طرف مرفعہ کرتی ہوں، تو اس قسم کا انتخاب نہیں ہوتا تاہم اکثر اوقات ہوتا ہے اور نفسیاتی لحاظ سے یہ بالکل ممکن ہے کہ اسلی غایت کو مستحسن سمجھنے کے باوجود ایک شخص ادنیٰ کے لئے کوشاں ہو۔ اس کے برخلاف جہاں رتبہ کا فرق نہیں ہوتا، وہاں کوئی شخص بھی ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح نہیں دیتا۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا پہلی صورت میں ایک شخص ادنیٰ کو اعلیٰ پر علماً، اور دیدہ و دانستہ ترجیح دیتا ہے؟ اس سوال ہی سے ہم کو شبہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں بعینہ ایک نہیں تو پھر کیا ان کے درمیان کئی انفصال نقطہ

ہے؟ یہ صورت بھی نہیں، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، لیکن کیا یہ واقعہ ہے کہ اس شخص نے ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح دی؟ ایک غیر جانبدار تماشاخی کہتا ہے، نہیں اس سے غلطی سرزد ہوئی جیسا کہ فاتحہ مست یسوع نے صرف جھوک گئی تنگائی آواز کو سنا، جس کو اس کا آئندہ پیدائشی حق خاموش نہ کر سکتا تھا، لیکن خود وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا کرنے میں میں آپے میں نہ تھا، کیونکہ یسوع کی طرح خواہش راضی ہوئی تھی، مذکورہ بالا وہ بہر کیف سوسائٹی اور خود وہ شخص اس فعل کی مذمت کرتے ہیں۔ اس کی شہادت ہم کو اس سزا سے ملتی ہے جو سوسائٹی اس شخص کو دیتی ہے اور اس سوہان روح سے جو اس شخص کو ہوتا ہے۔ لہذا اب اس الزم و اعتذار کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ تا وقتیکہ ان کے درمیان تسلسل نہ ہو، ادنیٰ ذات (جو بحیثیت ادنیٰ ذات کے معنوم ہے) لازم قرار نہیں دی جاسکتی، اور اعلیٰ ذات اگر مجرم ہے تو اس کو معذور نہیں سمجھا جاسکتا، اور معاف نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان شخص تسلسل اور صحت عقل و حواس کی حدود کے اندر اندر شعور می تسلسل ہے، اور ہم یہ بھی معلوم کر چکے ہیں کہ اس تسلسل کی وجہ سے قیمتوں، یا حرکات قیمت کے ارتقائیں بھی تسلسل ہوتا ہے بلکہ ان واقعات کو پیش نظر رکھ کر اب ہم کو انتخاب اور توجیح کی دونوں صورتوں کے مابینہ کو جاری رکھنا چاہیے۔

ان صورتوں میں سے سادہ تر ”تحلیلی“ یا ”بدیہی“ کہلاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاں قیمتوں میں کمی مقابلہ ہو سکتا ہے وہاں بدایتہ زیادہ کم پر ترجیح سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف مجددہ تر صورت ”ترکیبی“ کہلاتی ہے، کیونکہ یہاں ترجیح نفس مقبولات میں متضمن قیمتیں کہی جاسکتی، جیسا کہ یہ اس وقت ہوتی ہے جب دو ہوزن مقبولات میں سے بڑے تبادل کو دریافت کرنا زیر بحث ہو۔ اس دوسری مثال میں عملی کی ترجیح موضوعی انتخاب کے ایک نئے فعل کا نتیجہ ہوتی ہے، بے شکل انتخاب کے متعلق یہ کہنا اب بھی صحیح ہے، کہ اس سے

موضوع کو زیادہ لذت، یا تشفی حاصل ہوتی ہے، نسبت اس لذت، یا تشفی کے جو متروک متبادل سے حاصل ہوتی۔ لیکن ایک وقت ایسا تھا، جب یہ صورت دیتی اور نہ ہو سکتی تھی۔ اس وقت بھی یہ صورت صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہے کہ موضوع ترقی پا چکا ہے نفسیاتی نقطہ نظر سے ہم اس قیمت کو اعلیٰ کہتے ہیں کیونکہ اس قیمت کے لگانے میں موضوع ایک اعلیٰ سطح پر ہے۔ پھر جب ہم کہتے کہ یہ قیمت تال و تدبیر میں بلحاظ مقام فائق ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ بلحاظ شدت و اہمیت اس کی فرد ترقی کے باوجود، یہ ادنیٰ ذات کے ہنگامی ہجانات پر اعلیٰ ذات کی اتنا عی قدرت کی وجہ سے زندہ باقی رہتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہماری گزشتہ تشبیہ میں یہ ترازو کے دو بازوؤں کی نسبت کے ماٹل ہے۔ لمبا بازو تو زیادہ سیدھی اور جہانی زندگی کے بلا واسطہ لیکن گریبا، حادثات کے مقابلے میں ذاتی و فکری کی غایات کی زبان و مکان میں وسعت، کو ظاہر کرتا ہے۔ یہی جھوٹے بازو، یعنی ادنیٰ ذات کی کمیتیں و مقرر اور تنگ حدود، پر اثر کرتے ہیں۔ یا پھر نسبت اکثر بڑی بڑی غیر شخصی غایات کی اور زیادہ سیدھی اور اور دور تک رسائی کو ظاہر کر سکتی ہے جن کے مقابلے میں شخصی کمیتیں معروضی حیثیت سے، نسبت محدود ہوتی ہیں جس طرح ہم شعور کر سکتے ہیں، کہ ترازو کا لمبا بازو آہستہ آہستہ اور لمبا ہو کر ترازو کو گزشتہ شکل ادا سے سنبھالے اسی طرح ہم انتخاب کی دوسری صورت کے ارتقا کو ظاہر کر سکتے ہیں یہی نفسیاتی معنی ہیں "اعلیٰ" کے جب اس کا احتمال محرکات کے لئے ہو۔ یہ گویا عقلی ترقی کا مقابل ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ اخلاقی ترقی کا بھی مقابل ہے۔ ترقی یافتہ عقل، محرکات کی ترقی پذیر تصوریت اور عمل میں عدم تناقض، برے لوگوں کی خصوصیات ہو سکتی ہیں، اور نیک لوگوں کی بھی۔ اسی وجہ سے وہ تعلیم اخلاق بہت مشتاکار ہیں، جو محرکات کو مقدم کی میزان (اور یہ نفسیاتی ہے) پر لکھ کر اخلاقیات کو سائنٹفک بنا پر مبنی کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب جن صورتوں میں کہ انتخاب بالضرورت ترکیبی ہوتا ہے، وہاں چونکہ وہ قیمتیں جن مختلف ہوتی ہیں، جن پر تال و تدبیر ہوتا ہے، لہذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا

فیصلہ کرنے میں دقت کبھی بھی کتنی مساوات کا نتیجہ نہیں ہوتی، اور اس لئے اس کو
 حسن اتفاق سے رفع نہیں کیا جاسکتا۔ جب اصلی قیمت کی صحت مسلم ہو، تو
 فیصلہ کرنے میں تمام تذبذب ”وسوسہ“ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بالکل اہم
 زیادہ بہادرانہ طریق عمل سے پہلو ہتی کرتے ہیں، یا اس چیز کی طرف متوجہ جاتے
 ہیں، جو عارضی طور پر زیادہ دلکش ہے۔ لیکن اس کا ٹکس مشکل ہی ممکن ہوتا ہے۔ یہی
 وجہ ہے کہ ہم کبھی یہ نہیں سمجھتے، کہ اعلیٰ نے ہم کو کھینچ لیا، یا یہ کہ ”ادنیٰ سے ہم نے گریز
 کیا“۔ وسوسہ سے مغلوب ہونا اور تذبذب کرنا میان درجہ کی کمزوری پر
 دلالت کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں منظر کر سیتے ہیں، لیکن مانتے نہیں۔ جب تک
 پیغام عمل بلا واسطہ نہیں ہوتا، اس وقت تک ہم کسی عمل و فعل کو نہ صرف جانز کھتے
 ہیں، بلکہ اس کا ارادہ بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن جب آزمائش کا وقت آتا ہے، تو باوجود
 اس کے کہ نتائج بہت اہم ہیں، ہم بزدلی کی وجہ سے انکار کر دیتے ہیں۔ یہ الفاظ
 مسیٰ لیبین کے ہیں۔ اس کے مقابلے میں لوٹھ ہے، جو چارلس پنجم کے
 سامنے گھڑا ہو کر کہتا ہے: ”یہ میرا عقیدہ ہے اس پر میں قائم ہوں، اور اس کے
 خلاف نہیں کر سکتا۔“

لہذا ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں، کہ انتخاب میں ہمیشہ دو اجزاء ہوتے ہیں۔
 تسخیر اور تحریک۔ ان میں سے کوئی ایک بھی صفر نہیں ہو سکتا، اگرچہ ترکیبی انتخاب
 میں ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے آزاد ہو کر متغیر ہو سکتا ہے، کیونکہ متبادل
 قیمتوں کی نسبت اس نسبت سے بہت مختلف ہو سکتی ہے جو ان کے مقابل
 محرکات میں ہوتی ہے۔

آزادی

(۲) لیکن ابھی انتخاب کے متعلق ایک اور سوال پر بحث کرنا باقی
 ہے جس نے نوع انسان کو تفکر کے آغاز سے مختلف مسئلوں میں منقسم کر رکھا
 ہے، ہماری مراد نام نہاد ”ارادے کی آزادی“ کی غیر محتمم بحث سے ہے۔

جس حد تک کہ یہ سوال نفسیات سے تعلق رکھتا ہے اس حد تک تو اس سے بچنے کی ضرورت نہیں۔ اسی سلسلے میں ارادے کا نام لینا قدیم تواریخ نفسیات کے تمام غلط محبت میں شریک ہونا ہے۔ (اک زائد ہوا کہ کہ چکا ہے کہ یہ سوال صحیح نہیں کہ ارادہ آزاد ہو سکتا ہے یا نہیں۔ صحیح سوال یہ ہے کہ انسان آزاد ہو سکتا ہے یا نہیں۔ کسی خارجی مجبوری نہ ہونے کے وقت جب کوئی شخص حسب مرضی کام کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ "خارج آزاد" ہے لیکن اب بھی وہ ہر عارضی ہیجان کا غلام ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ وہ باطن آزاد نہیں۔ اس باطنی آزادی کا وجود اور اس کی اہمیت ہی زیر بحث مسئلہ ہے لیکن چونکہ خیال ہے کہ یہ آزادی جسمانی استہلاآت اور اندھی خواہشات کے مقابلے میں ذات کی ایک طرح کی حکومت یا خود مختاری پر دلالت کرتی ہے، لہذا جب تک کہ شعور ذات کا درجہ حامل نہ ہو جائے اور فعل کے ضوابط اصول ممکن نہ ہو جائیں اس وقت تک اس کے وجود کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ آدمی کا بچہ ایک جانور اور مخوں، جب حسب مرضی کام کرتے ہیں تب بھی ان میں یہ آزادی نہیں ہوتی۔ ان کے متعلق گو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ از خود یعنی بلا حیرت و اکراہ کام کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان اعلیٰ منوں میں ارادہ کام کرتے ہیں۔ ایک راسخ الاعتقاد نیکو کا شخص میں اسی طرح کی اعلیٰ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے جس کے اخلاقی میلانات نیک ہیں، لیکن جو دوسروں سے بہت جلد مغلوب ہو جاتا ہے لیکن اتنا ہی صحیح یہ کہنا ہے کہ خود گرفتہ کنہ کار اور پرانے پانی میں یہ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے جس کا ضمیر ابھی تک اس کی بدکاری میں مانع آتا ہے۔ لہذا ایک شخص باطن آزاد صرف اس وقت ہوتا ہے جب وہ انہی مطلوبہ غایات کو دل و جان سے قبول کرے اور خواہ ملائیں کے شیطان کے ہیز بان ہو کر یہ کہے کہ بدھی تو میری نیکی ہو جا! یا حضرت یسوع مسیح کے ہم آہنگ ہو کر یہ نعرہ لگائے کہ حیران ارادہ پورا ہو گا۔ ان منوں میں آزادی کو تسلیم کر لینے سے اس چیز کے امکانی وجود کا اقرار لازم نہیں آتا، جسے بعض اوقات "اطلاقی عدم جبریت" کہا جاتا ہے، کیونکہ

کسی حیثیت سے ہی اطلاق من اتفاق یا گمان سے مختلف نہیں۔ اتفاق انتخاب سے قریب ترین اس وقت ہوتا ہے جب خارجی مجبویوں سے آزاد ہونے کی وجہ سے ہم ایسے دور ہستوں میں سے کوئی وہ راستہ اختیار کر سکتے ہیں جو بلحاظ قیمت نفع مقدار ہونے کی وجہ سے برابر یا سبب ہم قیمت ہونے کے بعینہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ صرف اسی وقت ہم کو یقین ہوتا ہے کہ بلا انتخاب اس سے مختلف ہو سکتا تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے عمداً انتخاب کیا ہی نہیں۔ لیکن یہ تجربہ صرف تجلیلی قسم کے انتخاب میں ممکن ہو گیا ہے۔ اس کے مقابلے میں لوٹھر کی مذکورہ بالا حالت ہے، وہ موجودہ طرز عمل اختیار کرنے میں اپنے آپ کو اس قدر کم آزاد سمجھتا تھا، کہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ جو کچھ کہ میں ہوں، اس کے لحاظ سے میں وہی کچھ کر سکتا ہوں، جو کہ میں نے کیا۔ یہاں کوئی چیز غیر ممکن نہیں، ماسوا اس کے کہ ہم لوٹھر کو ایک تماشائی فرض کر لیں۔ اس حالت میں تو دونوں قبادلات معروضاً خارجاً ممکن ہو جاتے ہیں۔ انہیں حالات میں گلیلیو نے انکار کیا، اور جو کچھ گلیلیو نے کیا، وہی لوٹھر بھی بظاہر کر سکتا تھا، اور کرتا، بشرطیکہ یہ بھی اس وسوسہ سے مغلوب ہو جاتا، جو گلیلیو پر غالب آیا۔ بحالت موجودہ لوٹھر کا فیصلہ ایک تماشائی کے لئے کسی قدر اختیار نہی کیوں نہ ہو، لیکن خود لوٹھر کے لئے جبری تھا۔ تو کیا وہ آزاد تھا؟ اس میں شبہ نہیں کہ وہ کلی طور پر تو آزاد نہ تھا، کیونکہ وہ انتخاب کرنے پر مجبور ہوا، لیکن وہ ان مسئلوں میں ضرور آزاد تھا، کہ یہ فیصلہ خود اس نے اپنے آپ کیا، کسی اور نے اس کے لئے نہیں کیا۔ یہ تصمیم کی مثال تو ہے، لیکن یہ خود تصمیمی تھی۔ اور کم از کم نفسیات کے لئے صرف یہی معنی ہیں باطنی آزادی کے۔ خود تصمیمی سے اکثر مراد یہ لی جاتی ہے کہ اس میں جبر نہیں ہوتا، لیکن اپنی طرف سے

Contingent choice, ۱۵

Galileo ۱۶

۱۷ احصاری حیات کے لئے باشعور خود تصمیمی بے معنی ہے یا توجہ طلب لیکن گزشتہ باب کی طرح یہاں بھی جو کچھ کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس کے منظر احصاری عقیدہ پر بحث کرنا ضروری معلوم نہ ہوا، معنف (Essence

ابتدا کرنے کی آزادی بھی نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے حسبِ مشا کام کرنے کے لئے آزاد ہو۔ لیکن وہ بھی بھی اپنی سب پسند پسند کرنے کے لئے آزاد نہیں ہوتا۔ اس کے افعال اس کی سیرت کا عکس ہوتے ہیں، لیکن سیرت کیا ہے سوائے اس فطرت کے جس کو عوارض حالات نے متغیر کر دیا ہو۔ یہ عوارض حالات اس فطرت کو کسی قدر کیوں بدلتے رہیں سیرت ہمیشہ انہیں دونوں کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اختیار کے مقابلے میں، جبر کا کم از کم جہاں تک ہم کو تعلق ہے، تین یا چار مختصر باتوں سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے (۱) بالبدِ الطبیعیات ہم کو انسان یا پتھر کا حقیقی جوہر بتا سکے یا نہ بتا سکے، اتنا یقینی ہے کہ نفسیات اس کا کوئی علم ہی نہیں کر سکتی نفسیات کی حد تک تو ایک شخص کی فطرت اس کی سیرت سے کہہ سکتی ہے۔ وہ چیز ہے جس سے وہ فرو ہوتا ہے۔ اب اس کو خواہِ اہلی کہ دو، خواہِ کسبی۔“

نفسیات میں یہ تفرق بالکل اعتباری ہے۔ یہ دیر یا سویر کا سوال ہے، نہ کہ پہلے اور آخری کا۔ ہر شخص اس نوعی فطرت کا حصہ رہے جس کو ہم ”انسانی“ کہتے ہیں لیکن یہ فطرت مساوی طور پر اس سیرت کے نام کی مستحق ہے جس کو ہمارے نفسیاتی فرق نے تجربے کے اثناء میں بدرجہ اکتساب کیا ہے لیکن کوئی شخص دوسرے شخص کی اس مخصوص سیرت میں شریک نہیں ہوتا، جو اس کی فطرت انسانی کے ساتھ مل کر اس کی عینی شخصیت کو مرکب کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ نفسیاتی فرد (جس سے ہم نے اس وقت تک سروکار رکھا ہے) تمام افراد کا نمونہ سمجھا جاسکتا ہے، بشرطیکہ یہ طبعی ہوں، لیکن یہ کسی کی بھی پوری پوری ناپیدگی نہیں کرتا۔

(۲) لیکن ہم پھر کہتے ہیں کہ تحلیلی نفسیات اطلاقی صلیت کے متعلق کچھ نہیں جانتی، لہذا یہ اس تجربہ کرنے والی ذات کی فطرت کا ذکر نہیں کر سکتی جو یہی تک تجربہ حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ ان عوارض حالات سے اس کی تشکیل ہوتی ہے، جو تمام اور ہر تجربے کا گویا مغہم ہے۔ بین اسی لحاظ سے ایک شخص دیگر تجربہ کرنے والوں کی طرح، ایک پتھر یا شے سے مختلف ہوتا ہے، اور انہیں وسیع معنوں میں کہا جاسکتا ہے کہ تجربہ کرنے والوں یا اشخاص کی فطرت اشیا کی فطرت سے مختلف ہوتی ہے۔ اشخاص تو درحقیقت کام اور کوشش کرتے ہیں۔

لیکن اشیا محض ابتعارۃ ایسا کرتی ہیں۔ اشخاص جاہد محض منفعل اور کار پذیر یا منفرد میں اطرافین نہیں ہوتے۔ یہ فاعل رہنا، اور محسوس لینے والے ہوا کرتے ہیں۔ لہذا ان کے تعلق سے تو عوارض حالات کا ذکر مناسب ہے، لیکن بے جا ان اشیا کے تعلق سے یہ ذکر بالکل مناسب نہیں۔

(۳) تاہم عوارض حالات دونوں صورتوں میں مختلف معنی رکھتے ہیں! اس انکار سے مغالطہ اقتراح اسسول لازم آتا ہے اور کھلے ہوئے واقعات سے انخاص مرغ قلبہ نامہ عوارض حالات کا کھلو نا کہا جاسکتا ہے، لیکن انسان اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ یہ محض ایک باہری نہیں جس کو تقدیر کی انگلی جس طرح چاہے بجائے۔ اس کے لئے عوارض حالات اکثر اسباب کے ہوا اور کچھ نہیں ہوتے۔ یہ تمدن پر شکا مطالبہ کر سکتے ہیں اس کی قوت یا اس کے اصول کی آزمائش کر سکتے ہیں بلکہ انسان ان کو اکثر ترقی کے مواقع میں تبدیل کر لیتا ہے اور بدترین صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ان کے خلاف جہاد اور ان کا مقابلہ کرے۔ اگر وہ کسی اچانک پیدا ہونے والے دوسرے یا کسی قومی جذبے سے مغلوب ہو جائے تب بھی وہ غیر متغیر نہیں رہتا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے موقع پر اور آسانی سے مغلوب ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس تلخ تجربے کے بعد اس میں اور زیادہ عقل آجائے۔ اس کا انحصار اس کی سیرت پر ہے۔ جاہد اشیا کی زندگی میں اس قسم کے مواقع نہیں آتے اور جاہد ان کی تمام زندگی ان سے بھری ہوتی ہے۔ لہذا بجائے اس کے کہ ایک شخص کی سیرت عوارض حالات سے متعین ہو، اصلیت یہ ہے کہ ان عوارض حالات کی نوعیت کو وہ متعین کرتا ہے۔ ان کے بغیر ان کی کوئی نوعیت ہی نہیں ہوتی۔ اسی سے اس معیار کو تعلق ہے جس سے ان عوارض حالات کی کمیتیں جانچی جاتی ہیں اور اسی کی بدولت ان محرکات کی تقویت ہوتی ہے۔ جو ان سے پیدا ہوتے ہیں

(۴) بہائم کی حد تک تو یہ صحیح ہے کہ وہ پسند کر سکتے ہیں، لیکن تمیز نہیں کر سکتے، اور نہ اپنے پسند کو تفکر کے ذریعہ سے معلوم کر سکتے ہیں، لیکن انسان بحیثیت ذی عقل ہونے کے اس زمرے میں شامل نہیں۔ اپنے اخوان جنس کے

ساتھ ملنے ملنے سے وہ مادہ اور موضوعی نقطے تک ترقی کر جاتا ہے۔ اب اس کی رسانی اس عیلے تک ہو سکتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھ سکتا ہے جس میں کہ دوسرے اس کو دیکھتے ہیں۔ اس کا ضمیر وہ میاں مہیا کرتا ہے جس سے وہ خود اپنا اندازہ کر سکتا ہے۔ وہ فکرو کو شال کر کے اپنے ذہنی اور اس سے بھی زیادہ اپنے اخلاقی قد کو بڑھا سکتا ہے۔ اب وہ اپنے لئے ایک نصب العین قائم کر سکتا ہے، اور خود بخود اس کو حاصل کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔

اس نصب العین کی نوعیت کا انحصار زیادہ تر اس کی موجودہ یا کسی سیر یعنی اس حالت پر ہوتا ہے جو اس نے اپنے تجربے کے اثناء میں اختیار کی ہے اس عمل یعنی تشکیل سیرت پر مفصل بحث ہمارے دائرے سے خارج ہے لہذا جو چیز کہ اس دائرے کے اندر ہے اس کے ساتھ مسلسل ہونے کی حیثیت سے ہم مختصر یہ اس پر مزید بحث کریں گے۔ اس اثناء میں ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تجزیہ و جوہر کی بناء پر معلوم کیا گیا ہے کہ نفسیاتی آزادی سبھی ہی نہیں، بلکہ ایجابی بھی ہے۔ یہ مجبور یوں سے آزادی کے ہم معنی ہی نہیں، بلکہ شروع کرنے میں عوارض حالات کے استعمال اور خود اپنے آپ سے معاملہ کرنے میں آزادی کے بھی ہم معنی ہے۔

باب ہفتم

ذہن کی عام ترکیب اور عینی فرد

ذہن کی عام تحلیل وہ مسئلہ تھا جس سے ہم نے اس نفسیاتی مقالے کی ابتداء کی تھی اور ذہن اسے ہمارے مراد، تجربے کا موضوع جمع اس موضوع کا تجزیہ تھی۔ اس تحلیل کو عام اس لئے کہا گیا تھا کہ اس میں ایک عینی تجربے اور دوسرے عینی تجربے کے مخصوص فرد کو زیر بحث نہ لایا گیا۔ اب جس مسئلے پر اس مقالے کا خاتمہ ہونے والا ہے، یعنی تشکیل سیرت، اس کو ذہن کی عام ترکیب سے تعلق ہے، اور ذہن کے یہاں وہی معنی ہیں جو ہم نے ابھی بیان کئے ہیں، اگرچہ یہاں زیادہ تجزیہ کرنے والے پر دیا جائے گا، نہ کہ تجربے پر۔ لفظ ”سیرت“ بالعموم ”ایک خارجی اور مرضی علامت“ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا بطور یہ خارجی ساخت، ایسی مشمولات ذہن کی طرف اشارہ کرتا معلوم ہوتا ہے، لیکن خصوصیات، کا لفظ مناسب تر معلوم ہوتا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے تو خیال یہ ہے کہ ”سیرت“ سے اس ”باطنی اور روحانی“ بنا پر دلالت ہوتی ہے، جس پر انجام کار اس ساخت کی صورت کا انحصار ہوتا ہے، یعنی اس سے مراد ترکیب دینے والا موضوع ہے، جو اس

ترکیب میں ظاہر ہوتا ہے۔

واقعاً تو ہر ترکیب لمبا ظریفہ و ساخت بلاشبہ عینی اور مخصوص ہونی چاہئے۔ لیکن کچھ تو اس وجہ سے کہ یہ گویا آخری نگاہ واپس ہے اور کچھ اس سبب سے کہ یہاں نئے مسائل کا دروازہ کھل رہا ہے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام ترکیب پر غور کیا جائے اور کسی ایسی واقعی ترکیب کی طرف براہ راست اشارہ نہ کیا جائے جو تشکیل سیرت سے طبعا مدلول ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے پہلے تو ہم وہ تمام باتیں بیان کریں گے جو ہم اپنے نفسیاتی فرد کے تھون کے متعلق جان سکتے ہیں۔ اس کی نسبت یہ کہنا کہ یہ ایک مخصوص سیرت رکھتا ہے اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کہ انسانی نقطہ نظر سے یہ کہنا کہ وہ ایک خاص طرح کا چہرہ رکھتا ہے۔ پھر اس کو ہمیشہ کے لئے اوداع کہتے ہیں کہ ان سال پر بھی نظر ڈالنی چاہئے جن سے کنارہ کشی کرنا اس نے سکھایا ہے۔ یہ وہ سال ہیں جو عینی افراد کی موجودگی میں تشکیل سیرت کو ماضی کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قبل اس کے کہ ہم اپنی بحث کو اس مقام سے شروع کریں جہاں ہم نے اس کو گزشتہ باب میں چھوڑا ہے ایک طویل جملہ متعرضہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عام ترکیب

راہ گزشتہ ابواب میں ہم نے ان تمام قابل تمیز اعمال پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے جن پر تجربہ مشتمل ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان پر مجتمعاً بحث کرنا ہے اس حیثیت سے کہ یہ ایک کل کو مرکب کرتے ہیں۔ اسی غایت کے خاطر پہلے ہم

Anthropological

لے لیکن جو کچھ کہ یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ جملہ متعرضہ نہیں۔ یہ دراصل ایک انتقال ہے عام نفسیات (جس تک یہ مقالہ محدود رہا ہے) سے مخصوص یا فردی نفسیات کی طرف جہلک و تقریباً مکمل غیر متعلق جہت اس پر ہم سرسری نگاہ بھی کیل ہوئی ہے۔ سب سے زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی نفسیات کے ساتھ اس کی مطابقت کو واضح کریں دیکھو باب ستر و ہم بند ۵ (مصنف)

اس ترکیب کی وہ تصویر پیش کریں گے، جو اس نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے سامنے آتی ہے جس کے پاؤں میں ضروریات تو ضیح کی بڑی نہیں، یعنی یہ کہ پہلے ہم اس کو ایک سلسلہ زمانی عمل کی صورت میں پیش کریں گے۔ اس لحاظ سے جس چیز کو ہم نے شکل پذیر ہی کہا ہے وہ ایک قریبی واقعہ ہے اور جو چہرہ ہمارے مشاہدے میں آتی ہے اسے نفسی تخلیق یا نفسی شخصی ارتقا کہا جاسکتا ہے، براہ راست اشارہ صرف تفرق، غارتیت اور ادغام، یا مصلحا کہ اب کہا جاسکتا ہے لزوم کیونکہ مجموعی ادغام پیچیدہ اور تلف ہوتا ہے اس کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن صرف یہی وہ چیزیں نہیں جن پر ہم کو غور کرنا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر حوالے یعنی موضوعی انتخاب، اور ماحولی اثرات، کو بھی ہم کو انہی بحث میں شامل کرنا پڑے گا۔ یہاں ہم کو کسی تہید کی ضرورت نہیں کیونکہ جہاں ہماری آخری تحلیل ختم ہوتی ہے وہیں ہے ترکیب کا پہلے سے ہی سے آغاز ہو چکا ہے۔ لہذا ان کا مکمل و مفصل بیان ناممکن ہے جیسا کہ ہم اس سے قبل بھی بارہا کہ چکے ہیں اسباب کے آغاز تک ہماری رسائی نہیں کیونکہ ہم ایک منوں میں منہ صرا میں ہیں۔ علاوہ از ترکیب بحیثیت بلا واسطہ عمل کے تحلیل پر مقدم ہوتی ہے جو بالواسطہ عمل ہے سلسلہ میں اگرچہ تحلیل پہلے ہے، لیکن سلسلہ وجود میں ترکیب پہلے ہوتی ہے۔

ہم اتنا تو بلاتال کہہ سکتے ہیں کہ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے لئے قریبی اور قریبی وہ وحدت ہے جس میں تفرق ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس میں تفرق ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں نشیت بھی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف تفرق عقلی اس کے بڑھتا جاتا ہے اس قدر نمایاں مطابقت اور ٹھوس پین ہوتے جاتے ہیں۔

Psychogeny اور Psychological ontogeny کے فارمین کو یہاں جسے 'ایس' مل کے علم تکمیل سیرت کو یاد کرنا چاہئے جس کو مل نے 'نہن کے مامقوزین' سے بطور تواج مستنبط کیا، اور یہ عقیدین وہ تھے جن کو جیمس مل، 'بین' اور خود اس نے اسے مدون کیا تھا۔ لیکن جیسا کہ مختصر یہ واضح ہو گا، ہم اس قسم کی کوشش نہ کریں گے۔ مل کے اس عقیدہ کی تنقید کے لئے دیکھو بین الاقوامی جریں کو اخلاقیات، بات سلسلہ (مصنف) سلسلہ یہ ایک حقیقت ہے جس کو انجام کار صبر و برد سبب کو بھی انا پلا (مصنف)

اور یہ اس کل کے اندر ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس ترکیب کے مطالعہ میں جن تخیلات نے ہر برٹ سنسہ کی رہنمائی کی تھی، وہی ہمارے لئے بھی بہترین ہیں۔ نفسیات اس لحاظ سے ہر برٹ سنسہ کی بہت ممنون ہے۔ مل نے نامیاتی کیمیا کے ”مرکب اصلئے“ پر بھروسہ یا بلین اس سے سم کو کچھ مدد نہیں ملتی۔ اس کے مقابلے میں نفسیاتی فرد کے ذہن یا تجربہ کے ارتقاء کی سوزوں ترین مثالیں حیاتیات میں ملتی ہیں۔ مرغی کے اڈے کی ترقی چوزے کی طرف اور انسان کے بچے کے ذہن کی ترقی جان انسان کے ذہن کی طرف ان دونوں میں مناسب تشبیہات کے بعد بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ شروع میں تو نمایاں تجانس، شکل پذیری، اور امکان ہوتا ہے، نہ کہ شیعین صورت و شکل۔ آخر میں نمایاں بتاؤں ساخت و ترکیب اور حقیقت و واقعیت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اب ایک شخص ان کے مخصوص خصائص کو ساتھ لے کر نمایاں ہو جاتا ہے۔ تاہم اول و آخر دونوں ایک ناقابل تقسیم وحدت ہوتے ہیں۔ اب ہم کو ان ہی خصائص کی بہتیت مجموعی تشکیل، اور ان سے لزوم کو بحیثیت عام سیرت کے اظہار کے معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے۔ اس تمام کوشش میں ہمارا بڑا مقصد یہ ہوگا، کہ اس چیز کی تصریح کی جائے، جس کی طرف اب تک ایک ناقص طریقے سے اشارہ ہوا، اور ہو سکا ہے۔ ہمارے مراد اس حقیقت سے ہے کہ ہر قدم پر موضوعی اور معروضی پہلو، یعنی وظیفہ اور ساخت، تجربہ کرنے والا اور وہ تجربہ جو اس کو ہوتا ہے، ایک دوسرے کو دھالتے اور متغیر کرتے ہیں۔ لیکن تخلیلی مطالعہ میں معروضی و خارجی نتائج زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، ترکیبی مطالعہ میں موضوعی عمل غالب ہوتا ہے۔ یہاں ”وہ چیز جس کو ہر شخص حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے“ نفسیاتی ارتقاء کی تمام پیچیدگیوں کو حل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس کے بغیر فیروشرنگا محض ملحد بشرطیکہ یہ ممکن ہو، بالکل بے کار ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک اسی قد

کم و دلکش ہو گا، جتنا کہ دوسرا کم خوف، بلکہ حقیقت تو یہ ہے، کہ خواہش، یا نفرت، ایک وجہ و بیم، فرض تمام محرکات عمل، بالکل غیر موجود یا بے معنی ہوں گے، اس لیے وجہ یہ ہے، کہ صرف دلچسپی سے علم پیدا ہوتا ہے، اگرچہ سے علم سے نئی کھجیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ان دلچسپیوں کی کھجی کے ذرائع منکشف ہوتے ہیں۔ اس دور کی وجہ سے تجربہ کا دائرہ برابر وسیع ہوتا جاتا ہے، اور اس کے ”مشمولات“ زیادہ متنوع، زیادہ موزوں، اور زیادہ متحد ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم اس عمل کو موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں، تو ہم کو بھی ڈاڑھ کی طرح تعجب ہو گا، کہ یہ ناقابل تجسس پیچیدگی والی وحدت کس طرح موضوعی ترجیح کی سہی سادہ ابتدا سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس کو معروضی زاویہ نگاہ سے دیکھیں، تو ہم کو تعجب ہو گا، کہ یہ تمام نظم و ترتیب کس طرح اس پریشان کن تنوع ارتکابات سے پیدا ہو سکتی ہے، جس سے ہم اس دنیا میں آشنا ہوتے ہیں۔ اس کی توجیہ اول، چہرے ساتھ موضوعی مطابقت سے ہوتی ہے، جو اگرچہ استحافی اور غلط ہوتی ہے، لیکن موجب ہوتی ہے۔ اور دوم، معروضی سلسلہ کی شکل پذیری سے۔ اس طرح ایک طرف تو واحد نال ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس عامل کے سامنے ایک مسلسل سلسلہ ان میں سے ایک کو ہم نفسی ارتقا کا محرک اول کہتے ہیں، اور دوسرے کو اس ارتقا کا مادی سبب۔

یہ دونوں لازمی ہوتے ہیں، لیکن احضاریت (یا تلامزیت) ان میں سے صرف موخر الذکر کو تسلیم کر کے فرض کر لیتی ہے، کہ شکل پذیر مادہ کی شکل باہر کی طرف سے ہوتی ہے، چنانچہ ہر بڑے سنسبہ کا قول ہے، کہ ”احوال شعور کے درمیان ربط کی موافقت ان عوامل کے درمیان ربط کی موافقت کے متناسب ہوتی ہے، جن کا وہ احوال جواب ہوتے ہیں۔“ یہ عقیدہ غلط تو ضرور ہے، لیکن تعجب خیز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جیسا کہ میں نے کہیں اور کہا ہے، نہ صرف یہ کہ احضاریت واقعات کے تقریباً ۱/۱۰ حصہ، یا ہر واقعہ کے ۱/۱۰ حصہ کہنا شاید بہتر ہو گا، کی توجیہ

۱۰ دیکھو باب دوم، ابتدا و نصف

۱۱ مقالہ ”نفیات جدیدہ“ مائند، باب ۱۲، ص ۱۲ (منصف)

کرتی ہے، بلکہ چونکہ صرف یہی ہے حصہ ہمارے سامنے آتا ہے، لہذا بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دکھانا اوروں کے ذمہ ہے، کہ یہ حصہ کل نہیں۔ لیکن احضاریت نے نفسیات کی اتنی خدمت کی ہے، کہ جس کا خود احضاریت کو اندازہ نہیں۔ کیونکہ اس سے اس کی ساخت کی توضیح میں جس قدر زیادہ وہ کامیاب ہوا ہے، اسی قدر زیادہ واضح اس نے لا انا وہ اس حقیقت کو کیا ہے، کہ یہ احضاریت کی ساخت ایک موضوعی و طبیعت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس واقعہ کو عوامل اس اور اسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے اکثر اہل نفسیات نے تسلیم کیا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ایک علمیاتی عنصر یعنی ایک ماحول موضوع و معروض کی اساسی ثنویت میں سے صرف مادہ موضوعی سطح پر منکشف ہوتا ہے۔ لیکن اس موضوعی عنصر سے فردی تجربات کے تنوع کی اتنی ہی توجیہ ہوتی ہے، جتنی کہ ایک باغ کی زمین اور آب و ہوا سے ان درختوں کے تنوع کی، جو اس باغ میں ہیں۔

موضوعی عنصر

(۲) (الف) لہذا اس سے پہلی بات جس پر ہم کو بحث کرنا ہے وہ اس تجربہ کا ارتقا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ تجربہ ایک آئی کل، یعنی ہمارے نفسیاتی فرد کی خود ساختہ ملکیت ہے، دوسرے الفاظ میں ہم کو اس تجربہ کے ساختی پہلو پر غور کرنا ہے۔ ہم نے اکثر کہا ہے، کہ اس ارتقا کے متعلق ایک ہندوستان نہیں، کہ یہ منتشر عناصر کی محض متعین ترتیب یا منظم ہے، بلکہ یہ خیال، کہ گویا نفسیاتی مقابل ہے تولید ذاتی کا، جس کو سہارن ورد ڈشیفر اور پروفسر لوئس جیسے مشاہیر ماہرین جانتے اب تک مانتے ہیں جس طرح حیات مایہ، ذرہ مجمع ذرات کا اس وقت تک

۱۔ دیکھو باب چہارم بند ۲، باب ہفتم بند ۱ لیکن مونادیاتی (Monadistic) خیال کے مطابق اس کے قریب قریب تاویل شاید جائز ہو سکتی ہے، لیکن یہ ہمارے نفسیاتی واقعات سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ یہ ایک قیاسی باب اول ہے، بجائے نفسیاتی باب کے جس کے متعلق ہم کو اتر جائے کہ منقود ہے ۱۔ Abiogenesis

حیاتیات کی آخری حد ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ نفس مایہ و کثرت احاطات
 مادہی براہ و ہماری تجربی نفسیات کی موجودہ آخری حد ہے حیات مایہ اور نفس مایہ
 میں سے ہر ایک کی انتہائی ماہیت، ان کے باہمی تعلقات، یا عضویاتی منوں میں
 حیات، اور نفسیاتی منوں میں حیات یا تجربے کے تعلقات، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کے
 متعلق ہم کو بہت چھوڑا علم ہے اور سردست ہم کو ان کے متعلق کچھ کہنے کی
 بھی ضرورت نہیں لیکن تولد ذاتی اور تولد نفسی میں تمیز فیہر مشتبہ بھی ہے اور
 عجیب و غریب بھی۔ اس وقت سے قبل کتنی ہی مرتبہ ہم ضمناً اس تک پہنچ چکے
 ہیں۔ دونوں صورتوں میں تولد ایک ایسی وحدت پر دلالت کرتا ہے جس کی تکمیل
 اندر کی طرف سے ہوتی ہے بلکہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تکمیل باطل غیر ممکن ہے۔
 نفسی تکوین وجود کو اپنے علم کی حد تک پوری طرح بیان کرنے کے لئے
 ہم کو اس ابتدائی نفسی حالت سے شروع کرنا پڑتا ہے جس کو ہم نے اپنے تحلیلی غلامہ
 میں بیان کیا ہے۔ لیکن اگر ہم اس بات کو نہ مبہول جائیں، کہ کس قدر حصہ ہم پہچھے
 چھوڑے جا رہے ہیں، تو ہمارے موجودہ مقصد کے لئے اس ارتقا کا اہماتی
 مدت حیات کی حدود کے اندر اندر مشاہدہ کرنا کافی ہوگا کیونکہ عینی فرد ان ہی
 حدود کے اندر محدود ہوتا ہے۔ اس کو مختصراً بیان کیا جاسکتا ہے۔

بچوں کے کردار، اور جوانوں کے عمل میں ایک نمایاں فرق ہے۔ ایک
 کے لئے تو زندگی محض کھیل ہے، اور دوسرے کے لئے کام۔ ابتداً بچہ بقول
 بلیکن، بالکل ”پرنڈہ عقل“ ہوتا ہے یعنی یہ کہ اس کی توجہ ہمیشہ ایک عارضی ارتسام
 دوسرے کی طرف پرواز کرتی رہتی ہے۔ یہ پاتی تو ضرور ہے، لیکن کوشش و تلاطم
 نہیں کرتی۔ اس طرح شروع میں اس کا واحد معروضی ربط ”عاطفی رشتہ“
 کا ربط ہوتا ہے۔ اس وقت تک نظم و ترتیب، یا منوں کا نشان بھی مشکل ہی
 پایا جاتا ہے کیونکہ یہ فعل تکرار و اعادہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ترجیح

یا قصید کی علامات بھی تقریباً غائب ہوتی ہیں، اگرچہ جلی قسم کی ترجیح ہا شبہ موجود ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی اور قسموں کی ترجیح یا قصیدہ نوشتہ سہولت کے اکتساب کا انتظار کرتی ہیں، اور اس کے لئے وقت درکار ہوتا ہے لیکن بالغ العمر کو اپنی مہم سر کرنے کی فکر رہتی ہے، اور وہ اس میں اس قدر منہمک رہتا ہے کہ اس کو ”عام اشیا“ کی طرف توجہ کرنے کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ اس کے اور ان کے مہیاں یا ایک خالصہ شخصی ماحول ماحول ہو جاتا ہے جو نفسی تخلیق کی ترقی کے نام میں اور متغیب ہوتا ہے۔ شان و جلال کا ایک ہلکا بادل بچپن میں اس پر سایہ کیڑے رہتا ہے، لیکن اب یہ غلطی تر ہونے کے ساتھ ساتھ مستقل تر بھی ہو جاتا ہے۔ اب جو حقیقت اس پر منکشف ہوتی ہے، اس کی مماثلت پر یوں کے محل سے کم، اور وطن سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ جسے انسان کا باب کہا گیا ہے، اپنی اُن دھندلی یادداشتوں سے اپنے لئے ایک سرائے بنالیتا ہے، جو اب خواب معلوم ہوتی ہیں۔ رفتہ رفتہ ماضی رشتہ کے ریشہ ادراک کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ زیادہ سمجھے ہوئے بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ محکوم اور مقابلہ کی بدولت یہ سلکی مثلی یافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد سے داخلی مطابقت اہمیت اہمیت معضی اتفاقی یا ”مقارن“ سکولزم پر غالب آتی جاتی ہے جنہی مثالیں تبدیلی تصورات (Concepts) میں بدل جاتی ہیں، اور جس طرح زبان پر قدرت حاصل ہوتی جاتی ہے، اسی طرح مثلی یافت مختصر اور فکر یا تخیل کی نئی اور عملی صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے، اس طرح مستقل عقلی نظامات قائم اور متلازم ہو جاتے ہیں، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل میں مدد کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اب کنڈش اور عضوی ساخت ابتدائی ”انتشار یا اشعاع“ کی جگہ لے لیتے ہیں، اور ایک کم و بیش کامل اور مکمل عالم مغزی اس موضوع کو منکشف کرتا ہے جس نے اس کی تعمیر کی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس عالم کبریٰ میں اس کا مقام اور درجہ بھی معلوم ہو جاتا ہے جس سے اب یہ نچپ کو بالکل علیحدہ کر لیتا ہے۔

۱۔ اس کو گزشتہ صفحات سے تعلق ہوتا ہے جن کو ہم نے نظر انداز کر دیا ہے (مصنف)

اگر ہم اس طویل عمل کے مکمل پذیر تاسل کی وجہ سے اس کو تقریباً ذروی
مجموعات یا مہجوں اجسامات کی تنظیم نہیں کر سکتے، اور اگر اس کا انوکھا پن ہم کو
مجبور کرتا ہے کہ ہم اس تمام عمل میں موضوعی عنصر کو مکمل دینے والا عنصر تسلیم کریں
تو کیا ہم اس کی تاویل اس طرح نہیں کر سکتے کہ یہ ایک ایسے نفسی عضو ہے یا
ایک بند رنج وضاحت پذیر نظام کی حکوین ہے جو مقابل کے مطابق وظائف پر
دالت کرتا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ پیدائش کے وقت بچے کا جسم زندہ رہنے کے قابل
ہوتا ہے۔ اسی طرح کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس طرح وہ بلوغت کی طرف قدم بڑھاتا
ہے اسی طرح وہ ایک ذہن کا مالک ہوتا جاتا ہے جو اس کو اشخاص کی سوسائٹی
میں بحیثیت ایک شخص کے زندہ رہنے کے قابل بناتا ہے؟

(ب) دوسری بات جو ہم سے متعلق ہے یہ ہے کہ ہم اس حکوین تخلیق
کو موضوعی خلیت کی روشنی میں دیکھیں، جو جیسا کہ ہمارا خیال ہے اس سے دراصل
مذلول ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اب ہم کو اس پر وظیفی نقطہ نظر سے بحث
کرنا ہے اور اسی سے ہماری تاویل کا جواز ثابت ہو گا۔ اب ہم کو یہ خیال رکھنا
چاہیے کہ مذکورہ بالا ترقی پذیر ساخت موضوعی کار فرامی کا اتنا ہی یقینی نتیجہ ہے
جتنا کہ حیت اور توجہ مختصر اس کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ وہ کسی ہر صورت
کے ذہنی ترکیب کے لئے ضروری ہے۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں کہ ترکیب کے لئے
کچھ مواد ہونا چاہئے جس میں ترکیب کی جائے۔ ہم غیر معلوم شے کو ترکیب نہیں کر سکتے۔
لیکن ہم محض احضار کی بناء پر بھی ترکیب نہیں دیتے۔ تفریق توجہ کے کسی قدر
جماؤ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن کامیاب اور موثر ترکیب وہی پر بھی دالت
کرتی ہے۔ حیرت یا عدم غیر ارادی طور پر ہماری توجہ کو تھوڑی دیر کے لئے
کسی طرف منقطع کرتا ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ یا اس کے فوراً بعد لذت
یا الم نہ ہو تو پھر اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا ہے اس حد تک تو یہ ”عدم توجہ کی
لئے دیکھو باب دوم، بند ۱۔ لیکن اس حالت سے خلق بچا، کو اس میں میت تبدیل یا منفرد من الطریق ہے اور باوجود
اس کے اس کو جوش و بہان کے ساتھ متحد کرنا (جیسا کہ دین نے کیا ہے) یقیناً بری تحلیل ہے بہت سے اشخاص یہ
جو جوش و بہان کے تلاشی رہتے ہیں، لیکن کوئی بھی ایسا ہے جو معتدل یا منفرد من الطریق حیت کے لئے

وصولی حرکت کا مقابل ہے جو فعلی حرکت سے بالکل متمیز اور علیحدہ ہے۔ اگر یہ غیر دمجپ یعنی نہ منفید اور نہ منضر ثابت ہوتا ہے تو اس کو جلد ہی ہی نظر انداز کر دیا جاتا ہے شروع شروع میں یہ کسی قدر عجیب و غریب کہوں معلوم ہوا ہو۔ اس کی مثال سم کو ان حیوانات میں ملتی ہے جو ریل کے شور و غل کے عادی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہ دمجپ ثابت ہو تو پھر کسی نہ کسی رد عمل کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی کچھ نہ کچھ سلکھا جاتا ہے اور کوئی نہ کوئی حرکت کی جاتی ہے۔ یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا محکمہ کرتے ہیں یہ بعض اشیا نظر انداز کرتے ہیں بعض کو منتخب کرتے ہیں۔ تجربہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ موضوعی تحریک کی ترقی کی نسبت زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح معروضی تفرق دو راستہ اختیار کرتا ہے جو موضوعاً معین کیا جاتا ہے۔ نفسیات کے لئے یہی واقعہ سب سے پہلا اور اساسی ہے۔ اس کو نظر انداز کرنا تجربہ کے حقیقی اور اصلی مسنوں کو نظر انداز کرنا ہو گا۔

لیکن ایک طرف تو ہم تغیر کرنا پسند کرتے ہیں اور دوسری طرف ہم اس کے متلاشی رہتے ہیں۔ ان فروق کی یا تو توجیہ ہونی چاہئے یا ان میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ہر قسم کے تغیر سے نفرت حالت سکون کو پیدا کرے گی اور نفرت تغیر کی طلب (بشرطیکہ یہ ممکن ہو) تسلسل کا خاتمہ کرے گی۔ مختصر یہ کہ ثبات اور پیش روی نفسی اور ہر قسم کے ارتقا کی لازم لازم شرائط ہیں۔ لہذا جن تغیرات کو ہم ناپسند کرتے ہیں، وہ وہ ہوتے ہیں جو ہمارے لئے دھڑکے کو خراب کرتے ہیں اس کے برخلاف جن تغیرات کی ہم کو تامل ہوتی ہے، وہ وہ ہوتے ہیں جو ہماری ہم میں ہماری

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کوشاں رہے۔ رسالہ ماٹنڈ سلسلہ قدیم مجلدات دوازہم جہاں ہم نے خود بیان نے اس مسئلہ پر مباحثہ کا آغاز کیا ہے۔ پروفیسر سے کا جواب بالخصوص اچھا ہے۔ توجہ کی فیملی مادی حرکات نفسی زندگی سے بہت کم تعلق رکھتی ہیں اگرچہ ہم ان کہتے ہیں کہ اس زندگی کا آغاز ان ہی سے ہوتا ہے کہ اس کا ثبوت اس واقعہ سے طلب ہے کہ تغیر بتا نام اہرین کیفیات اس مسئلہ کو نظر انداز کرتے ہیں (مصنف) سلسلہ یہاں ہم موضوعی اتحاد اور طبعی انتخاب میں ایک سکون تعلق کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تو ایسا انتخاب کر کے رد کرتا ہے اور دوسرا ایسا بار و کر کے انتخاب کرتا ہے۔ فطرت نابل کو مثالی ہے اور ازل کو باقی کھتی ہے۔ سب سے بڑے کام اس خبر کا انتخاب کرتے ہیں، جان کے لئے دمجپ ہیں اور باقی تمام چیزوں کی طرف چشم پوشی کرتے ہیں (مصنف)

مدد کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو مختصات کی غرض پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا
اسلام ذات کی غرض پر، جب تک کہ ہر چیز ٹھیک ٹھیک کام دیتی ہے، اُن وقت تک
موخر الذکر غالب رہ سکتا ہے، کیونکہ یہ زیادہ اور مکمل تر زندگی کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن
جب صورت حال یہ نہ ہو، تو مقدم الذکر غالب ہو جاتا ہے، کیونکہ اب جو زندگی کو ہم
میں باقی ہے، وہ بھی خطرے میں نظر آتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ تجربے کی
ترقی کے ساتھ ساتھ اس دائرہ کے اندر ماونیت اور سہولت کس طرح ہم کو مستقبل
کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے کی ترغیب دلاتی ہے، تاکہ وہ ذرائع کو مسائل
دریافت ہو جائیں، جن سے ”حسلی اشیا“ کی طرف ترقی ممکن ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم مثالی سطح پر ہیں۔ یہاں ہم کو ایک بات تو
یہ معلوم کرنی ہے کہ موضوعی انتخاب جو ادراکی سطح پر تجربہ کی تشکیل کرتا ہے، اس سطح پر
اور بھی زیادہ ظاہر ہے اور مثالی ترکیب جس قدر آگے بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر زیادہ
یہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ مافقی رشتہ کی تکرار تو پہلے ہی مابل اور اکات کو پیدا کر چکی ہے
اور اگر یہ حالت موضوع کے لئے کچھ معنی رکھتی ہے، تو یہی تکرار مناسب حتمی وضع
ورویہ اور جواب کی طرف بھی لے جاتی ہے۔ اس حد تک تو مہیا کرنا صرف پیشینہ
ہی کے نہیں، بلکہ تیار ہی کرنے کے بھی اہم معنی ہے، لیکن جب ایسے تجربات سے
آخر کار آزاد تصورات رونما ہوتے ہیں تو موضوع اشیا کو اپنی دلی خواہش سے قریب
کرنے میں، ان کو بھی بتدریج ترکیب دے دیتا ہے۔ یہ ترکیب اولاً نظریہ کی خاطر
نہیں، بلکہ زندگی کی خاطر ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں ترکیب شروع ہی سے
کام کرنے والی ”آئی“ اور اگر ناقص بھی ہو تب بھی کسی و کسی طرح حضوی ہوتی ہے۔
اس پر اس کا بھی اضافہ کر دینا چاہئے، کہ اگر یہ کامیاب بھی ہو، تب یہ صحیح بھی ہوتی ہے
یہ صحیح اس لئے نہیں ہوتی، کہ یہ مفید ہے، بلکہ برعکس اس کے یہ مفید ہوتی ہے، کیونکہ
یہ صحیح ہے، اور مسائل کی طرح یہاں بھی نفسیاتی نظام اور منطقی نظام کی تفریق اہم
ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کو متحد کرنا، بعض افادیت صداقت کی غلطی ہے۔

لیکن تجربہ کے لئے غایتی اور عملی کی بجائے تقدیم پر اصرار کرنا ان کی غوی ہے۔ یہاں قبل از وقت کہا جاسکتا ہے کہ جس عملی سطح پر ہم غمغریب ہوئے ہیں اس پر بھی صداقت کی صداقت کی خاطر تلاش ممکن ہوتی ہے، اور یہ تلاش طبعی اور عملی ہوا کرتی ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں اور ناکام رہتے ہیں، اور پھر کوشش کرتے ہیں۔ ہم کو وسائل اور ذرائع اختراع کرنے پڑتے ہیں۔ ان کو ہم طریقے اور قیاسات کہا کرتے ہیں۔ یہ تمام عمل صرف موضوعی دہی کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ یہاں ہم کو کسی ذاتی منفعت کی تلاش نہیں ہوتی، لیکن باوجود اس کے تلاش صداقت سادہ ارادوں سے بھی زیادہ موضوعی انتخاب پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہماری دہی اگرچہ زیادہ بے غرضانہ ہوتی ہے، لیکن کچھ کم شدید نہیں ہوتی۔ نسبت مفید علم کی بحیثیت وسیلہ تلاش کے جس کے حصول کے لئے تلاش کی تمام کوششیں ثانوی ہوتی ہیں، لیکن کچھ دیر بعد کم از کم بعضوں کے لئے تلاش کی لذت اس کو بھی ایک قائم بالذات غایت میں بدل دیتی ہے۔ اب چونکہ غایت اور وسیلہ دونوں ذاتی طور پر قیمتی سمجھے جاتے ہیں؛ لہذا اس حد تک ہم موضوعی غلیبیت کے نصب العین کو ماحصل کر لیتے ہیں۔

اس نصب العین کو پوری طرح حاصل کرنا عقلی سطح پر تمام انسانی کوششوں کی غایت بن جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے موضوعی انتخاب میں ازبیش روشنی میں آجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصب العینوں کا حتمی فرض کرتا ہے، کہ موضوع انتخاب کرتا ہے، تلاش کرتا ہے، اور ممکن ہے کہ پالیتا ہو۔ یہی اس لئے کہ نصب العین موجود نہیں ہوتے، بلکہ موجود ہونے والے ہوتے ہیں۔ پھر ترکیبی ترجیح جو صرف اس سطح پر ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، بالکل موضوعی انتخاب پر موقوف ہوا کرتی ہے۔

جہاں تک کہ نفسیاتی فرد کو تعلق ہے نفسی نیوین یہاں ہمارے لئے ختم ہوتی ہے۔ فوق بشر کا ممکن تحمل میں ہے، نہ کہ واقعہ میں لیکن معنی افراد کا تقابلی مطالعہ ایک فن ووق میدان کے کنارے ہم کو لاکھڑا کرتا ہے، جو نتیجہ ہوتا ہے انسان میں کثرت تنوع، اور اس میں ارتقا کے مارچ کثیر کا۔ اسی سلسلہ میں ہم سیرت کا

ذکر کرتے ہیں۔ اور اسی عنوان کے تحت ہم منقرب نفسی تکوین کا مزید مطالعہ کرنے کی کوشش کرنے والے ہیں۔ لیکن نفسیاتی فرد کو انوکھا کہنے سے قبل ہم کو اس دوسرے جزو پر بھی نظر ڈالنی ہے جو اس کی نفسی تکوین میں موضوعی انتخاب کے علاوہ شامل ہوتا ہے۔ ہماری مراد معروضی جزو سے ہے جس کو ہم کھینچاں کر طبیی انتخاب کا مائل کر سکتے ہیں۔

(علمیاتی) معروضی جزو

(۳) معروضی جزو کے تین معنی ہو سکتے ہیں (۱) احضاری سلسلہ یعنی نفس مایہ جس کو بھرپور متفرق اور منظم کرتا ہے۔ (۲) مالم طبیی اس صورت میں جس صورت میں کہ سائنس اس کو تصور کرتی ہے اور جس سے ہمارے جسم کو تعلق ہوتا ہے یا (۳) وہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں یعنی فطرت اور تاریخ کی دنیا جس صورت میں کہ ہم عامہ اس کو سمجھتی ہے۔ ان میں سے سب سے آخری وہ علمیاتی معروضی جزو ہے جس کی طرف ابھی اشارہ ہوا ہے۔ یہ وہ دنیا ہے جس کو شخص ماورا موضوعی سطح پر پہنچنے کے بعد جاننے اور اپنے آپ اور اپنے نفسی عضوئے سے تمیز کرنے لگتا ہے۔ اسی سے ہم شروع کرتے ہیں۔ یہ ان تمام چیزوں کو مادی ہے جن کو ہم مجموعاً عوارضی علامات کہتے ہیں یہ عوارضی طبیی ہوں، یا اجتماعی دوسرے الفاظ میں یہ ہر اس چیز کے ہم معنی ہے جو نفسیاتی لحاظ سے ان متعاقب تراکیب کی شرط یا ان کا سبب ہے، جو ہمارے نفسی عضوئے میں تصرف اور وضاحت پیدا کرتی ہیں بعض عوارضی مالت خود ہماری اغراض کی علامات ہوتے ہیں اور بعض ان اغراض کی نتیجہ ہوتے ہیں جو ہماری طرف سے اشیاء کے ساتھ دھکیں رکھتے ہیں۔ ان عوارضی مالت کی قیمت اور تعداد کی زیادتی دنیا کی ترقی کا سب سے زیادہ یقینی نمائندہ ہے۔ اس زیادتی سے قبل عوارضی مالت مخصوص افراد کی مختلف فعلیتوں سے زیادہ تر بے نیاز رہتے ہیں اور ان کی حد تک یہ اگر اتفاقی نہیں تو غیر معین اور عارضی ہوتے ہیں۔ اس وقت ہمارے لئے بھی بے نیازی ابتدائی واقعہ ہے۔ یہ تمام

غواض حالات کے لئے بصورت موجود، صحیح ہے، ان عوارض کی اصلیت
خواہ کچھ ہی ہو۔ یہی نفسیاتی اور علمیاتی خارجیت یا معروضیت کے معنی ہیں۔ عوارض
حالات کو اس روشنی میں اور اور موضوعی سطح پر سے دیکھنے سے ہم یہ سمجھنے کے
مجاز معلوم ہوتے ہیں کہ ان کا احضار بالواسطہ یا بلا واسطہ وہ مراد ہے جس سے وہ
خنجر منتخب کی جاتی ہے جو ترکیب دی جاتی ہے۔ تاہم طبعی اور اجتماعی ماحول
کی تفریق اہم ہے۔ ان میں ایک ساتھ بحث کرنے سے انتشار ذہنی پیدا ہوگا۔
تمام طبعی ماحول سے شروع کرتے ہیں۔ اس کی کارفرمائی براہ راست
اور زیادہ تر سببی ہوتی ہے۔ اس کو ہم حقیقی معنوں میں طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں،
لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ موضوعی انتخاب کی طرح، فعلاً تعمیری ترکیب
نہیں کرتا۔ یہ بذات خود تو بقایا میں مدد کرتا ہے نہ اصلاح میں۔ یہ صرف بندشیں مائد
کرتا ہے اور اس میں یہ بعض اوقات اتنی سختی کرتا ہے کہ موضوعی عمل نہ صرف
رک جاتا ہے، بلکہ ختم بھی ہو جاتا ہے۔ یہ تقابل حیاتیاتی اور نفسیاتی تکوین و جو دیں
اس قدر اہم اور دور رس ہے کہ نفسیات کے ایک مقالہ میں بھی اس پر نگاہ کرنا جائز
ہو سکتا ہے۔ یہ اساتذہ تقابل ہے جس کو ہم آج کل میکائیکی اور تاریخی کا تقابل کہتے
ہیں۔ مقدم الذکر کے جوہر اہم تاثیر اور بے جان منظم سام کا تسلسل جس قدر شدت
کے ساتھ مخصص کیا جاتا ہے، حیات اور ذہن کے تکوینی وظائف اسی قدر زیادہ واضح
ہو جاتے ہیں۔ ایک میں تو کوئی ندرت نہیں ہوتی، اور دوسرے میں ہنکار مغفود ہوتی ہے۔
خدادون انہی تصنیف اصل انواع کو اس فقرے پر ختم کرتا ہے: ”اس عقیدہ
حیات میں ایک خاص عظمت و شان ہے۔۔۔۔۔ کہ یہ سیارہ کشش ثقل کے مقررہ
قوانین کے مطابق صدیوں سے گردش کر رہا ہے، اور اسی دوران میں نہایت سادہ
ابتداء سے سب سے زیادہ حسین اور سب سے زیادہ تعجب خیز صورتیں بنی رہی ہیں،
اور پارہی ہیں۔“ ان صورتوں میں سے جدید ترین نوع انسانی کا اجتماعی اور عقلی ارتقاء
ہے۔ اس پر ہم غور کرتے ہیں، تو اس سادہ ابتداء سے ترقی کی وسعت اور بھی
زیادہ تعجب خیز ہو جاتی ہے۔ اس تمام طویل تاریخ میں روز افزوں اگر یہ کجرو، ترقی
کے باوجود ایک بھی طبیعی قانون ایسا نہیں، جو بدلا ہو، لیکن پھر بھی جو شش منسلک

کے حیرت افزا ڈرامے نے اپنے آپ کو خالصتہ میکینکی ڈباچے میں منتقل اور جہاں کر دیا ہے۔ اس طرح ایک ایسی چیز پیدا ہوئی ہے جس کی یہ توجیہ نہیں کر سکتا ہے، لیکن کسی دوسری طرح اس کی توجیہ کرنی ضروری ہے۔

رہ یا اجتماعی ماحول، سوہاں بھی ایک سلیبی یا اتنا ہی غصہ موجود نظر آتا ہے۔ یہ عنصر گواہ اس ثبات کا ثبوت ہے جو مجرطوبی نظام میں تقریباً اطلاق ہے۔ ہر شکل پریمی کے لئے کسی نہ کسی حد تک ثبات لازمی ہے۔ لیکن اطلاق ثبات مہلک ہوتا ہے۔ ثباتی کو ایک خاص سانچے میں ڈھالنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ لباس کو۔ سوہاں کے قوانین و رسوم اشخاص (مقابلہ اصناف) کا لحاظ نہیں کرتے۔ یہ صرف ان اشخاص کو بانی رکھتے ہیں جو سوہاں کے نزدیک اہم ہیں اور اکثر تو یہ اتنے ہی بے رحم ہوتے ہیں جتنی کہ خود فطرت ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوہاں میں فطرت کی سی لے سی نہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ نامکن الدخول ہو، بلکہ جتنا تعاون و تفاعل اس کی جان ہے۔ اسی کی دست اور گہرائی پر اس کی تمام ترقی منحصر ہوتی ہے۔ اس تفاعل و تفاعل سے پیدا ہونے والی چھردری اور دوستی سے غم آدھا ہو جاتا ہے، اور خوشی دوگنی ہے۔ پھر اجتماعی ماحول میں کمال جمود بھی نہیں، نہ اس میں محض بقائے توانائی ہے، نہ قانون تغلیط حاصل۔ سرمایہ داری جو غیر تمدن لوگوں میں غیر موجود ہوتی ہے، یہاں ایک عنصر غالب ہے انسان کا بچہ اس دنیا میں آتا ہے بس پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ بے بال و پر پرنڈہ لیکن والدین کا سائے عاطفت اس کو فطرت کے استدلال سے محفوظ رکھتا ہے۔ پھر اس کو بہت سی چیزیں ورثہ میں ملتی ہیں جن میں سے اکثر یہ بہت جلد تصرف و قابض ہو جاتا ہے۔ یہ ورثہ کیا ہے؟ نسلہائے کی عقل و حکمت کا ذخیرہ ہے۔ یہ باتانفرسی کی ایک حیرت انگیز صورت ہے جو پرنڈے کے بچے میں نمود ہوتی ہے۔

لیکن اجتماعی ماحول کے تنوعات بے انتہا ہیں اور انسان کے بچے کو انتخاب کا اتنا ہی موقع ملتا ہے جتنا کہ ایک بچہ کو اس زمین کا جس میں وہ اگنے والی ہے۔ یہ زمین اچھی بھی ہو سکتی ہے، پھر میں بھی، اور خارخس کے دریاں بھی۔ یہ ماحول

اس کو عطا کیا جاتا ہے، وہ اس کا انتخاب نہیں کرتا۔ لیکن بایں ہمہ جو سیرت کہ یہ کتاب کرتا ہے، وہ بہت مختلف ہو سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسی اختلاف کی وجہ سے اکثروں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایک شخص کی سیرت اس شخص کے لئے بنیاتی ہے، وہ خود اس کو نہیں بناتا۔ لیکن اس انتہائی جبریت کی کافی تردید ہماری عام ترکیب سے ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس کی غلطی یا دوس گن نہ ہو۔ علاوہ ازیں سوسائٹی کا نفس وجود انفرادی اختلافات اور تنوع کو فرض کرتا ہے، لہذا اس کی توجیہ اس سے نہیں ہو سکتی۔ اگر کما متحد اکائیاں وجود یاتی نقطہ نظر سے ممکن ہیں، تو ایسی بہت سی اکائیاں مجتمع ہو سکتی ہیں، لیکن متلازم نہیں ہو سکتیں۔

لیکن طبعی اور اجتماعی ماحول کے علاوہ یہاں ایک اور نیا عنصر رونما ہوتا ہے، جو انفرادی تنوع سے ان دونوں سے بھی زیادہ گہرا تعلق رکھتا ہے اور جس سے اس تنوع کی توجیہ ہوتی ہے، جو بعد میں حل کر اس میں پیدا ہوتا ہے۔ پھر یہ عنصر نہ تو نفسیاتی حیثیت سے موضوعی معلوم ہوتا ہے، نہ علمیاتی نقطہ نظر سے معروضی۔ لیکن باوجود اس کے اگر یہ سیرت کو مرکب نہیں کرتا، تو سیرت اکثر اسی پر طبعی یا اجتماعی عوارض حالات سے بھی زیادہ مشروط نظر آتی ہے۔ اب ہم اسی عنصر کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو عینی فرد سے اس قدر قریب تعلق رکھتا ہے۔

عینی فرد اور توارث

(۴) سیوٹیل ٹیلر کا قول ہے کہ ”اس زندگی کے دس حصوں میں سے آٹھ حصے تو تاش ہیں، اور دو حصے ان تاشوں کا کیل۔ غیر مرئی دنیا اس ہی کیل میں ہم پر منکشف ہوتی ہے۔ تاش مرئی ”سریسینی طبعی اور اجتماعی ماحول کے عوارض حالات ہیں، حقیقی تاش جو کیلتا ہے، غیر مرئی ہے۔ نفسیات کے لئے یہی عینی فرد ہے۔ اس غیر مرئی تاش کی اہمیت اس بات سے واضح ہے کہ مختلف کیلنے والے ایک ہی تاش کو مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں ایسی ہی بہت اگلی شخصیتیں لی کر ہیں۔ لیکن اس کی اتنی اہمیت شاذی ہوتی ہے، جس کی بلورض کرنا ہے، اگر ہم اس بات کو یاد کر لیں، کہ ہم جس

مضامین مفردی، تنظیم کو مرکب کرتی، اور اس میں جان ڈالتی ہیں، جس کو ہم سوسائٹی کہتے ہیں۔ اگر یہ فرد افراد اہم نہ ہوں، تو مجتہدا بھی ان کی کوئی اہمیت نہ ہو سکتی تھی، لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تنظیم تفرق اور توحید پر دلالت کرتی ہے۔ اب ہم اس غیر مرئی بات، یا یعنی فرد کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ یہ بحرِ فزونی میں دکھائی دیتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ منطق اس تک نہیں پہنچتی، بلکہ ذرا دیر کا مینی شجرہ، یعنی قبائلی ارتقائی شجرہ بھی اتنی دور تک نہیں جاتا۔ اس قسم کے افراد نام نہاد شجرہائے نسب پر ناموں سے ظاہر کئے جاتے ہیں، لیکن ان شجروں پر بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں بتا، محض ان شجروں سے منطقی نظام یا طبعی اصطلاحات کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، لیکن اگر ہم ان حیدر گول، یعنی مسلسل تقاضائیت کو نظر انداز کریں، جو شجرہائے نسب میں دکھائی دیتے ہیں، اور ان کو ایک آخری قبائلی ارتقائی شاخ یا نوع کا سلسلہ سمجھیں، جسے کہ انبیاء ان کو سمجھتی ہے، تو پھر ہم ان سلسلہ کا کچھ نہ کچھ تصور قائم کر سکتے ہیں، جس کی یہ فرد آخری حد ہے۔ تمام حقیقی شجروں اور قبائلی ارتقائی شجرے میں فرق یہ ہوتا ہے کہ مورخ الذکر میں ہر شاخ اور ہر گونہ اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی ہے، جس کی وجہ سے یہ دوسری شاخوں اور گونہوں سے متمیز ہو جاتی ہے، لیکن قبائلی ارتقائی شجرے اور منطقی شجرے میں مشابہت یہ ہے کہ دونوں میں جس طرح ہم شاخ سے گونہ کی طرف بڑھتے ہیں، اسی طرح یہ خصوصیات زیادہ ہوتی جاتی ہیں، منطق کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا، کہ تعبیر کے ٹکٹے سے تضامن بڑھتا ہے۔

بقیہ ماشیہ صغیر مشتمل۔ ہر ایک مفرد اور دوسروں سے بے نیاز ہو کر کس قدر کم کتاب کر رہا ہے اور یہ کہ جس قدر وہ جانتا ہے، یا عقائد رکھتا ہے، اس میں سے کس قدر زیادہ ال مشترک ہے، تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو متمیز فردیت ہم میں ہے، اس کو ہم سے تعلق ہے، نہ کہ ذہن سے۔ اب رہ گئے وہ تصورات و خیالات جو ہم کو جاننا جانتے ہیں، وہ اس مانس کے شاہ ہیں، جو ہمارے پیچیدوں سے پیدا ہوتا ہے، جو مشترک ہوا ہے یا جائے، اور پھر اس کو وہ پس منظر دیا جاتا ہے، لیکن اس میں نظر دیکھا جائے، تو فردیت کی قطعی اہمیت یہاں بھی اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے۔ انکشاف صرف ہمت ہی میں نہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ منجھ مواد کھند و نوح، اور اس جدت میں بھی ہوتا ہے، جس سے یہ مشترک فرد کو بڑھاتا اور بھرپور کرتا ہے، جس کو ادب و مصنف

اب ہم معنی افراد، اور ان کے شجرہائے نسب کی طرف توجہ کرتے ہیں۔
 یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی خصائص میں ہر فرد اپنے آبا و اجداد سے زیادہ
 مشابہت رکھتا ہے، نسبت و درجہ کے آبا و اجداد کے جس قدر قریبی یہ رشتہ ہوتا ہے
 اسی قدر زیادہ یہ مشابہت ہوتی ہے۔ اہرانیات اس طرح کہے گا، کہ ہر فرد میں
 سب پہلے "قومی پھر قبائلی" اور پھر خاندانی خصوصیات ہوتی ہیں۔ اس طرح اگر ہم
 اس عام فطرت انسانی سے اوپر چڑھتے چلے جائیں جو ہم سب میں مشترک ہے، تو ہم
 ایسی خصوصیات پر پہنچتے ہیں جو بالجماعہ ترقی پذیر، اور باوجود اس کے
 باہم مختلف ہوتی ہیں۔ آخر کار ہم کسی نہ کسی معنی فرد تک پہنچ جاتے ہیں، جو گویا زندگی
 میں قدم رکھنے والا ہے۔ یہاں یہ خصوصیات کثیر ترین ہو جاتی ہیں۔ کیا ہم اس تہم
 مجموعہ کو "فطرت" یا "سیرت" کہہ سکتے ہیں؟ "فطرت" تو کم از کم سائنس کے عام منوں
 میں ہم اس کو نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مقدمہ الذکر منوں میں تو خاصائص شخصی شامل ہیں،
 لیکن سائنس ان کو شامل نہیں سمجھتی، تو کم بوجوں کی وصولی، حازنی، بذلی، افضلی، قاطبیتیں یا اصلیتیں
 بھی بالکل ایک ہی نہیں ہوتیں، بلکہ بعض اوقات تو یہ بہت مختلف ہوتی ہیں۔
 پھر ہم اس کو "سیرت" بھی نہیں کہہ سکتے، بشرطیکہ یہ خود موضوع سے تعلق نہ رکھتی ہو۔
 اس صورت میں "اقبلی وجود" پر ایمان رکھنے والوں (اور ان کی تعداد بہت زیادہ
 ہے) کے لئے یہ ان منوں میں "اصلی" سیرت کا جواب ہو گا۔ لیکن ایک تمیز اسکا
 بھی ہے۔ یہ ایک ایسی چیز بھی ہو سکتی ہے، جو خود موضوع سے قابل تمیز ہو، اور جس پر
 کسی طرح موضوع مشروط ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کو موضوع کے عوارض حالات
 کے زمرہ میں شمار کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس قسم کی مرکزی چیز کو عوارض حالات کے
 تحت رکھا جاسکے۔ ہم مانتے ہیں کہ موضوع ہمیشہ معین ہونا چاہئے، لیکن انفیسات
 اصلی فطرت یا سیرت کا ذکر اضافی منوں میں تو کر سکتی ہے۔ اگر ہم "اقبلی وجود"
 کے قیاس کو تسلیم بھی کریں تب بھی یہ سوال صرف پیچھے ہٹ جاتا ہے۔ یہ ہیں
 سلسلہ خصوصیت "ایک بیانی اصطلاح ہے۔ لیکن سیرت بن منوں میں یہاں شمل ہے، نیز کسی ایسی خصوصیت
 کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو بیان کی جا رہی ہے، اکثر خاص سہ خصوصیات ہوتے ہیں، لیکن کسی دو اشخاص کی یہ تمیز
 باہم مشابہتیں ہوتیں (مصنف) سلسلہ Pre-existence سلسلہ باب شانزدہم بندہ (مصنف)

پہنچ کر ولدیت اور پیدائش کے حیاتیاتی واقعات اکثروں کو نمونہ درخت کے تشاغل کی طرف مموکرتے، اور استعاروں کو اس طرح خلط ملط کرنے کی طرف مائل کرتے ہیں، کہ خالص شخصیت "ڈومیراٹ" دونوں متحد ہو جاتے ہیں۔ خلط ملط "ہم اس کو اس وجہ سے کہ رہے ہیں کہ ہم عام طور پر میراث کو کسی طرح سچی "اصلیت" یا "نظرت" کے مطابق تصور نہیں کرتے۔ اس حیاتیاتی مسئلہ کے نفسیاتی پہلو ہی کو اب ہم واضح کرنے والے ہیں۔

قانونی معاملات میں "وارث" اور "میراث" اضافی اصطلاحات ہیں۔ ان سے دو بالکل تمیز اور متضاد ہستیاں مدلول ہوتی ہیں۔ قانون میں مقدم الذکر تو ہمیشہ ایک شخص ہوتا ہے، اور مورخ الذکر ہمیشہ ایک چیز۔ یہاں چیز کے وسیع معنی لئے جاتے ہیں، پھر مری اور لمبوس ہو، یا نہ ہو۔ یہ چیز اس شخص (وارث) کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح یہ شخص اور اس کی ملکیت کے تعلق کی ایک خاص صورت ہے، یہ تعلق نفسیات کے لئے اساسی ہے۔ اس حد تک تو معاملہ بالکل صاف ہے، لیکن حیاتیاتی تصانیف میں جب ہم بعض بدیہی شبہات پر زور دیتے ہیں، تو یہ صفائی کا فور ہو جاتی ہے یہاں وارث اور میراث میں بوضاحت تمیز ممکن نہیں رہتی۔ حیاتیات کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ میراث کبھی سچی شے نہیں ہوتی۔ یہ ہمیشہ خود ان کے ساتھ ایک مشابہت ہوتی ہے، جو اسلاف کی طرف سے اخلاف میں منتقل ہوتی ہے، یا ان کو "ورثہ" میں ملتی ہے، بلکہ سادہ الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ "مثل مثل کو پیدا کرتا ہے"۔ باقی سب یا تو محض استعارہ ہے یا تعمیل۔ والدین بالعموم اپنی جائداد اپنی اولاد کے نام لکھ جاتے ہیں، اور فرض کیا جاتا ہے کہ والدینی خصوصیات یہ جائداد سمجھ جاسکتی ہیں۔ لیکن تعمیل بہت سطحی ہے۔ والدین قانونی جائداد سے اپنے آپ کو محروم کر سکتے ہیں۔ اور اس کے باوجود یہ جائداد صحیح و سلامت رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ اس طرح اپنے ذاتی خالص سے اپنے آپ کو محروم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ قانونی تعلق شہ گانہ

۱۔ باب بازویم، بند، مصنف

۲۔ پروفیسر آر تھو، ٹامسن نے اپنی تصنیف Heredity میں توارث کی سب سے تفصیلات نقل کی ہیں ان میں سے مختصر ترین اور آخری کو یہاں نقل کرنا کافی ہوگا۔ توارث یعنی عضویوں کی شکل سے دوسری میں شائبہ خاصا انتقال۔ مصنف

ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ اس میں دو اشخاص ہوتے ہیں، اور وہ بائیں اور دائیں کے دو سرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اب رہ گیا، تخلیقی تعلق، یا حیاتیاتی توارث، سو یہاں سب سے زیادہ نمایاں واقعہ ایک وجہ تخلیقی عمل کا محض تسلسل ہے۔ یہ عمل بار آور بیضہ سے شروع ہوتا ہے۔ جیسے کی طرف تو یہ بیضہ اسلامی جراثیم یا یہ کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے اور اس کے کی طرف بتدریج متفرق ہونے کے جنین کے ساتھ۔ آخر کار یہ بیضہ ایک ایسے عضوے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو زندہ رہنے کے قابل ہے اور جو اپنے والدین اور کم درجہ میں ان والدین کے والدین اور اس سلسلہ کی ابتدائی کڑیوں کے عضویوں کے مشابہت رکھتا ہے۔

اس عمل کے لئے تو توارث محض ایک نام ہے اور یہ نام بہت اچھا بھی ہے، بشرطیکہ اس سطحی مشیل پر زور نہ دیا جائے، جو اس سے مدلول ہوتی ہے۔ اگر اس پر زور دیا جاتا ہے تو پھر وراثت اور میراث کی اہم تفریق غائب ہو جاتی ہے لیکن اس سے ان ماہرین حیاتیات کو گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں اور یہ لوگ فی الواقع گھبراتے بھی نہیں جو اس عضوے کے محض بحیثیت ایک خارجی شے کے تعلق رکھتے ہیں یا پھر اس کو نوع میں محض ایک کڑی سمجھتے ہیں اور جو فردیت اور حیات کے تعلق انتہائی سوالات سے دست بردار ہو جاتے ہیں لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے اگر ہم متلازم مسئلہ کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو پھر ہم کو زیادہ گہری اور تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے۔

اس تحقیق کا آغاز ہم اپنی گزشتہ بحث کے مطابق عارضی طور پر یہ فرض کر رہے سے کرتے ہیں کہ توارث کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ جس پر ماہر حیاتیات بحث کرتا ہے اور دوسری یہ جس کو وہ ماہر نفسیات کے لئے چھوڑ دیتا ہے بلکہ اور ماہر نفسیات

۱۔ Germ-plasm

۲۔ دیکھو باب دوم، نداء (مصنف)

۳۔ زیوئے اپنی ایک تصنیف میں ان کو عضویاتی اور نفسیاتی کے کواں میں تمیز کی ہے لیکن بعد کی متعدد لاشیونوں میں اس نے اس تفریق کو ترک کر دیا اور صرف اس صورت کو تسلیم کیا ہے جس کو وہ حیاتیاتی توارث کہتا ہے (مصنف)

اس کو ہاتھ تک نہیں لگاتا۔ سب سے بڑا واقعہ جس کو ماہر حیاتیات ثابت کر چکا ہے اور جس سے یقیناً ہر شخص واقف ہے، مشابہت ہے، جو والدین اور اولاد کے عضووں کے درمیان تسلسل اور قربت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ مشابہت ہمیشہ کم و بیش اختلاف کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے۔ نفسیات متقابلہ کا ماہر اسی قسم کی مشابہت اور اسی قسم کا اختلاف ذہنی پہلو میں بھی پاتا ہے۔ لیکن یہاں لفظ ذہن کا اہتمام جس کی طرف بالعموم توجہ نہیں کی جاتی اس حقیقت کو اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ اگر ذہن سے مراد جاندار موضوع یا تجربہ کرنے والا ہے، تو والدین اور اولاد میں خلایا کے درمیان وہ تسلسل جو ماہر حیاتیات کو نظر آتا ہے، اس موضوع اور دیگر موضوعات کے متعلق ثابت شدہ واقعہ ہونے کی بجائے بصورت امکان بھی ممکن تصور ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اس سے قبل تسلیم کر چکے ہیں، ایک روح کی اصلیت ہماری دہریہ دہریوں سے بالکل باہر ہے۔ لیکن اگر یہ تولید و تسلسل کا نتیجہ ہے، تو ہم کم از کم اتنا بلا تامل کہہ سکتے ہیں کہ اس کی توجیہ کے لئے عضو یا تولید و تسلسل کافی نہیں۔ تاہم بعض ماہرین دینیات اور فلاسفہ جو ”شستیمہ یا تخیلیہ“ کہلاتے ہیں، اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں۔

اس کے برخلاف، اگر ذہن سے تجربہ کا نفسیاتی معروضی ”مشمول“ مراد لی جائے، جو احضاری سلسلہ یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہہ سکتے ہیں، ”نفس مایہ“ کی صورت میں شروع ہی میں ہم کو دیا گیا ہوتا ہے، تب البتہ اس کے اور حیات مایہ یا جراثیم مایہ کے درمیان تسلسلہ دیکھو باب اول بندہ ۲ (مصنف) اس تصور کے مدد امکان کے قابل توجہ سے ہیں، لیکن یہ اس کو اس اقراض کے خلاف نہیں سمجھتے، تجربے کا موضوع مدیم کے پیدا ہوا۔ بلکہ ان کے نزدیک اس سے اس موضوع کی حقیقت ہی مشتبہ ہو جاتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک ناقابل تصدیق قیاس ہے جس کو واقعات توارث سائنٹفک قیمت سے محروم کرتے ہیں (مصنف) ۱۷۷ ”Traducianists“ ۱۷۸ ”Generatianists“ ۱۷۹ شتیمہ اور

تجربہ (Creationists) کے درمیان یہ بحث شروع میں غالباً دینیاتی تھی اور اس کو زیادہ تر تخیل و گمانہ کے خیالات سے متعلق تھا۔ فلاسفہ بالعموم ”اقبلی وجود“ پر بحیثیت تیسرے امکان کے عقیدہ رکھتے ہیں۔ جو واقعات کثمت میں ضمن ہیں ان کی طرف ان مصنفین تک نے اشارہ کیا ہے جہاں ادمایت کو اور آگے

بڑھا نہیں چاہے (مصنف) ۱۸۰ Bioplasm

کسی نہ کسی قسم کا ربط ناممکن تصور نہیں رہتا، اور یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے کہ یہ حیات مایہ یا جرثوم مایہ والدینی خاندان کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے۔ ہمارے پاس چند واقعات اس قسم کے ہیں جن پر ہم تکیہ کر سکتے ہیں اور جو کم از کم نفسیاتی لحاظ سے اس ربط کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان واقعات پر ہم مختصر بحث کریں گے۔ سرور ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ”ذہن“ کے یہ دوسرے معنی، یعنی معنیٰ معروض، وغیرہ جو کہ موضوع و معروض کی اس ثنویت کو تسلیم کرتا ہے جس پر ہر تجربہ ہر جگہ دلالت کرتا ہے لہذا یہ ہم کو شخص و ملکیت کی اس تفریق کی طرف واپس لے آتا ہے جو توارث کے حقیقی معنوں میں شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ ورثہ میں ملتا ہے وہ ملکیت ہوتی ہے جس کے علاوہ حیاتیاتی نقطہ نظر سے توارث کے معنی غائب ہو جاتے ہیں اور موضوعات کا تسلسل جو عضویوں کے تسلسل کے متوازی ہوتا ہے اب ہم کو پریشان نہیں کرتا۔ اس عقیدہ کے مطابق موضوع ”وارث“ کہلاتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کا ذہن یا نفس مایہ اس کے جسم یا حیات مایہ کی طرح ترقی پا کر اپنے والدین کے ذہن کے شاخہ ہو جائے۔

لیکن اگر موضوع، یا ”روح“ والدین کے ساتھ مسلسل نہیں ہوتی جن کی یہ میراث ہے تو پھر یہ کب اور کس طرح پیدا ہوتی ہے اور یہ ملکیت کس طرح اور کب اس کے قبضہ میں آتی ہے؟ اس کو خدا نے پیدا کیا، اور اسی نے بالواسطہ یا بلاواسطہ مداخلت کر کے نظام کائنات میں اس کو ایک خاص جگہ دی۔ یہ وہ جواب تھا جو ان ماہرین دینیات اور فلاسفہ نے دیا، جو شتمیت کے خلاف تھے اور اس لئے شکوہ کیا کہ تھے بلکہ یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شکل کی بجائے دوسری شکل میں گرفتار ہو گئے ہیں۔ اور طبقاً ہم سوا کرتے ہیں کہ ان میں سے کم کون سی ہے؟ عقیدہ شکوہیت بصورت موجودہ بدلتا رہتا ہے تحقیق کی حدود سے باہر ہے بلکہ اس میں کم از کم کوئی مناقص تو نہیں اور پھر نفسیت کے دو بڑے اصول کی تسلیم کرتا ہے یعنی تجربہ کرنے والے کی فردیت اور تجربہ کی ثنویت بلکہ عقیدہ تخلیقیت اور اس کی مادی دلائلوں اور نفسیاتی تلوٹیوں کو مسترد کرنے سے قبل ہم اپنے آپ کو عقیدہ شکوہیت کی لپہہ پار سمجھتے یا اس کے عدم استعمال

اور قابل تصدیق مفروضات کے حوالہ نہ کریں گے۔

لہذا ہم بابت نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ عضویاتی اور عمرانیاتی نقطہ نظر کے مقابلہ میں نفسیاتی نقطہ نظر سے جو کچھ قابل اثر ہے وہ محض نفس مایہ ہے جس کو خود مضموع ترقی دینا اور مکمل کرتا ہے۔ اگر ہم تخلیق پر اعتقاد رکھتے ہیں تو پھر ”ارواح“ یا موضوعات بھی مخلوقات ہیں بلکہ ابھی ہم کو یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں تخلیق کا تصور بجز خود اپنی حقیقت کے نقطہ نظر کے اور کس طرح پیدا ہو سکتا ہے اور یہ ایسا سوال ہے جو نفسیات کے دائرہ سے خارج طے ہے۔ لہذا اب ہم کو یہاں صرف یہ کرنا ہے کہ توارث کی دو یعنی عضویاتی اور نفسیاتی صورتوں کے تعلق پر اور گہری نظر ڈالیں، تاکہ معلوم ہو سکے کہ واقعات کہاں تک ہمارے مذکورہ بالا بدیہی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں۔

ہم نے اس بحث کو نفسی تکنیک اور تکنیک وجود کی تحصیل پر زور دینے سے شروع کیا تھا۔ ہم نے نفس مایہ کو حیات مایہ کا مائل کہا تھا، اور بیان کیا تھا کہ ان میں سے مقدم الذکر ترقی پا کر نفسی عضویہ کی صورت اختیار کرتا ہے اور موخر الذکر جسمانی عضویہ کی۔ ان دونوں عضویوں یا جیسا کہ ہم بالعموم کہتے ہیں ذہن اور جسم کے تعلقات حقیقی اور اصلی نفسیات سے زیادہ خارج ہیں بلکہ ایک خصوصیت کے ساتھ اہم تعلق ایسا ہے جس میں نفسیاتی واقعات ان دونوں کے درمیان تحصیل سے زیادہ کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ ہماری مراد ان واقعات سے ہے جو استمال، عادت، صلاحیت، توفیق وغیرہ اصلاحات کے تحت آتے ہیں۔ سہولت و مانوسیت، تدریجی کتاب جو موضوعی انتخاب یا تطابق کا نتیجہ ہوتا ہے، بلا واسطہ یا بالواسطہ جسم کی ساخت کے تدریجی تغیر اور اس کے وظائف کی تدریجی تسلیت کو مستلزم کرتا ہے۔ باہر کے جسم کا ہم ڈھانچوں تک میں اس تعلق کے اثرات پاتا ہے جتنا سچے موجدوں، درزیوں، اور شہسواروں کی ٹانگوں کی خصوصیات کی وجہ سے صرف اس پیشہ سے ہی ہو سکتی ہے، جو یہ لوگ علی الترتیب اختیار کرتے ہیں۔ موضوع کے جسمانی ”اعضا“ کا خود اس کی اپنی غایات کے ساتھ

۱۷ جن مآثرین کو اس مسئلہ کے ساتھ کسی ہودہ بری کتاب The Realm of Ends کی طرف رجوع کر سکتے ہیں

(صفحہ ۷)

۱۸ ذہن بحیثیت تجربہ کے نفسیاتی سرمدنی شمل کے وصف Automatism

اس طرح داخلی طور پر متین شدہ تطابق ہی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ضجوع کا ایک متین عضویہ تھا، جو اس کو پہلے ہی سے ”دیگیا“ تھا۔ اہر حیات کے لئے۔ ایک خاص فرد کا عضویہ اس کے اسلاف کے عضویوں کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے۔ یہ گویا اس حیات مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے جس سے عضویوں کے سلسلے کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی طرح اہر نفسیات کے لئے موجودہ عضویہ اس نفس مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے جس سے نفسیاتی فرد کی ابتدائی ہوئی اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ دونوں طرف ترقی پذیر اور متوازی تفرق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ تعامل بھی ہوتا ہے، کیونکہ ایک دوسرے کے ساتھ مضمومی انضباط وہ چنیر ہے جو حیاتیاتی مضموع کو بالخصوص اس کے ساتھ مطابقت ہوتا ہے۔

اب اگر وہ خصوصیات جن کا والدینی عضویوں نے، کتاب کیا، اس طرح نسلاً بعد نسل اس جراثیم مایہ کو بھی متغیر کریں، جو اولادی عضویوں کے ساتھ مسلسل ہے، بالفاظ دیگر اگر کتابی خصوصیات متواتر ہوں، تو دونوں کے عضویوں کا عام فرق یہ ہوگا:- جو کچھ کہ پہلے عضویوں میں وظیفی تغیرات تھے، وہ بعد کے عضویوں میں ساختی تغیرات بن جائیں گے، یعنی جو کچھ کہ پہلوؤں کے لئے کتابی تھا، وہ بعدوں کے لئے ملکتی ہو جائے گا۔ اس حالت میں فرض کیا جاسکتا ہے کہ مینی فو ایک ایسے نفسیاتی فرد کی اولاد ہے جو بحیثیت ”درمیانی والدین“ کے ان دو والدین کی جگہ لیتا ہے، جن کی وہ فی الواقع اولاد ہے۔ جو چیز کہ نفسیاتی لحاظ سے موروثی ہے، یعنی نفس مایہ وہ پہلے تو حیات مایہ سے متین ہوتی ہے۔ جو نسلاً بعد نسل برابر اور متواتر باقی رہتا ہے، اگرچہ اس میں غیر مختتم ترقی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن آخر کار یہ اسلاف کے تجربہ سے متین ہوتا ہے، اور یہ ترقی اولاً اسی تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں انفرادی زندگی میں عادت قومی زندگی میں توارث کی بنا ہوگی، دو مایوں اور اس لئے

۱۷ باب دوم (مضف)

۱۸ Mid-parents

۱۹ یہ عقیدہ بعض اوقات The mnetic Theory of Heridity کہلاتا ہے (مضف)

۲۰ Plasm

دو توارثوں کا بھی وہ تعلق ہے جو نفسی طبعی نقطہ نظر سے بھی ممکن ہے۔ لیکن ابھی بعض اور اہم باتیں باقی ہیں جن کا ذکر ضروری ہے۔ مسکن کی بجائی ہو بھی، تب بھی یہ ان سے اگر اشتغال اور عادت توارث کے خزان کی بجائی ہو بھی، تب بھی یہ ان سے بہت جیسے رہتے ہیں۔ جو عادتے اشتغال کو طبیعت ثانیہ یا عادت کو تمام عمر کے لئے خود کار بنانے کے لئے کافی ہوتے ہیں وہ آہستہ و سستوں کے لئے توارث کو یقینی بنانے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ایک پوری عمر میں ماحول کی ہوجی سہولت اور مانوسیت جب تک کسی نہ کسی درجہ میں یہ بہت ہی حقیر کیوں نہ ہو، متعلق نہ ہوں، اس وقت تک ہر آہستہ کوئی انتقال ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن بکھٹے پر ہے کہ ہو سکتا ہے کہ فرض گزار جائیں اور اس کے اثرات قابل ادراک نہ بنیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس اثنا میں ماحول تغیرات کی وجہ سے تبدیلی غائب ہو جائے یا دونوں والدین کی خصوصیات کے امتزاج کی وجہ سے لے اثر ہو جائے یا یہ کہ ایک یا زائد سلسلوں کے لئے خفیہ ہوجائے "قانون توارث" کے اصلی معنی قابلیت انتقال ہے، نہ کہ واقعی انتقال اس کا مطلب یہ ہے کہ جن جسمانی اور ذہنی خصائص میں ایک بچہ اپنے والدین سے مشابہت رکھتا ہے، ان کو خود یہ والدین ورثہ میں پاتے ہیں، اور اگر تقلید اور مشاہدہ ماحول کے اثرات سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ کبھی بھی ایسے خصائص نہیں ہوتے جن کو وہ والدین اشتغال یا عدم اشتغال سے پہلی مرتبہ کتاب کرتے ہیں۔ ایک سوچی کا بیٹا اگر اپنے باپ کا پیشہ اختیار نہ کرے، تو اس کو سوچیوں کی طرح بیٹھا نہیں آتا۔ اور اگر وہ باپ کی طرح متطقی ہے، یا اس کی سوچی سے شغف رکھتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے اور ماں باپ دونوں نے اس کو مشترک اسلاف سے ورثہ میں پایا ہے۔ بہر صورت مشابہت صرف جزئی ہوتی ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ یہ اختلاف کی نسبت کم نمایاں ہو۔ اسی سے ہمارا یہ قول جائز ٹھہرتا ہے، کہ صرف شجرہ نسب سے ہم معنی فرد تک نہیں پہنچ سکتے۔ لہذا یہاں تک تو واقعات

سے ہر کتابی خصوصیات کی توثیق کے متعلق اکثر ماہرین حیاتیات کے خیالات کو دیکھتے ہوئے اس سے زیادہ کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے بخلاف جس قدر کہ گیارہ ماہر علوم ہوتا ہے سبب اس حقیقت کے جو کہ مشہور دین مدعی سے رائج ہے۔ ان دنوں میں خیال تھا کہ انسان نے لامارک کی کوشش دی اور ڈارون کی تصدیق کی۔ لیکن اس نے اپنے قیامی پیچیدہ مادہ کو متاثر خیالات کی وجہ سے اپنا پیکوٹ بدنام کر لیا ہے، باوجود اس کے کہ

اجن کو زائد حال میں صرف اس وجہ سے روکیا جاتا ہے کہ وہ عضویاتی عمل منکشف نہیں ہوا، جو اس میں شامل ہے (ہمارے اس پر یہی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں کہ فردیت یا سیرت نہیں، بلکہ مخصوص اسلامی خصوصیات کو ترقی دینے کا میلان یا جذبان اسانی صلاحیت، موردی ہوتا ہے۔ سرسوت اتنا ہی کافی ہے۔

لیکن اس اصطلاح کی صحیح اور متین تعریف آسان نہیں۔ جو چیز کہ اس سے تعبیر ہوتی ہے، وہ اس قدر مرکزی ہوتی ہے کہ اس کو عوارض حالات میں شامل نہیں کیا جاسکتا، جس طرح کہ طبیعی اور اجتماعی ماحول کو کیا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ اتنی مرکزی بھی نہیں، کہ اس کو موضوع کا ہم معنی سمجھ لیا جائے جس کی یہ ملکیت ہے، اور جس کی تشکیل اس ملکیت کے مطابق ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ درمیانی حالت آخر ہم کو کہاں لگتی ہے اور ہم اس کو کس طرح بیان کریں گے؟

لائبنتز کی تقریباً تمام تصانیف لاطینی، فرانسیسی، زبان میں ہیں، لہذا اس نے ”صلاحیت“ کا لفظ تو کہیں استعمال نہیں کیا، لیکن جس چیز کو وہ ہر موناڈ کا مخصوص نقطہ نظر کہتا ہے، اس سے ہم کو اس کا تصور مل سکتا ہے۔ اس کے نزدیک اس میں کوئی جزو مرکباتی نہیں ہوتا، اگرچہ اس نے جو مثال اس کی دی ہے، اس سے یہ جزو ترشح ہوتا ہے۔ موناڈ کا نقطہ نظر اس کا جسم ہے، لیکن اس سے جسم بحیثیت ممتد یعنی عضوے کا جسمانی پہلو مراد نہیں۔ اس سے جسم کا نفسی، یا قصدی پہلو مراد ہے، بحیثیت اس کے، کہ یہ عالم خارجی، یعنی طبعی اور اجتماعی ماحول کے ساتھ تعامل کا واسطہ ہے۔ اسی بنا پر لائبنتز کا خیال ہے کہ ہر جسم روح ایک ایسی روح ہوگی جس کو اور موناڈات سے کوئی تعلق نہیں، یہ گویا ”عام نظام سے بھاگی ہوئی ہوگی“۔ اس طرح صلاحیت اس جسم کا قصدی پہلو ہوگا، جو تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ شروع ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ یہ نفس مایہ ہوگا، لیکن ایسا نفس مایہ جو توارث کی وجہ سے متغیر ہو چکا ہے، اور جو اس طرح اس دنیا میں عینی فرد کے درجہ کو

بقیہ مایہ صغہ کو مشتمل۔ اس کی تفصیل بہت اہم ہیں (صنف)

۱۔ دیکھو ابواب بند ۲۰۲ (صنف)

کو کم و بیش پہلے ہی سے معین کرتا ہے ۔
 اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ صلاحیت تجربہ کے موضوع کو ایک نئی روشنی
 میں پیش کرتی ہے۔ جب تک کہ ہم نفسیاتی فرد پر بحث کر رہے تھے، اس وقت تک
 صلاحیت کے ذکر کی ضرورت تھی بلکہ صرف انفس تاہم کے ذکر کی ضرورت یہ تھی۔ لیکن اب
 معنی افراد کی بحث میں یہ ضرورت واضح ہے۔ ان دونوں کا فرق اہم ہے یہ صلاحیت
 عام تجربہ کی طرح، بعض سمتوں میں تو ترقی کر سکتی ہے اور بعض سمتوں میں اس ترقی میں
 آسانی پیدا کرتی ہے۔ لیکن تاہم خود یہ تجربہ نہیں، کیونکہ جس تحلیل یا ترکیب پر یہ حالات
 کرتی ہے، اس سے وہ معنی فرد کو واقف ہوتا ہے جس سے یہ قطع رکھتی ہے لیکن
 جو چیز کہ کسی تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ نہیں، وہ کسی صورت میں بھی تجربہ نہیں ہوتی۔
 اس طرح اگرچہ گزشتہ ترکیب کو متعین ہونے کی وجہ سے، یہ بذات خود متعین
 ہوتی ہے، لیکن معنی فرد کے لئے یہ بسیط ہوا کرتی ہے اس وجہ سے کہ جس کو اس نے
 ترکیب نہیں دی، اس کی وہ نفسیاتی طور پر تحلیل بھی نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے ہم
 اس کو بعض اوقات جبلت کہتے ہیں۔ یہ بذات خود لوح سادہ ہونے کے سوا
 سب کچھ ہے۔ لیکن ایسا یہ صرف معنی فرد کے لئے ہوتی ہے کیونکہ جہاں تک ہم کو
 معلوم ہے اس کا تجربہ اسی سے شروع ہوتا ہے۔

۱۰ دیکھو باب پنجم، بند ۲ ماحیہ (مصنف)
 ۱۱ دیکھو باب چارم، بند ۱، باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

باب ہمیشہ دم

عینی فرد اور سیرتیا

طریقے کے سوالات

(۱) ابھی عینی فرد کو اس صورت میں دریافت کرنا باقی ہے، جس میں کہ نغیبات اس کو تصور کرتی ہے اس کو پوری طرح ”تو ہم کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں گے۔ تاہم وہ محض تصور ہی نہیں بشور ذات ہم کو اس کی حقیقت کا اتنا زیادہ یقین دلاتا ہے، کہ کسی اور حقیقت کا نہیں دلاتا۔ مجھے یقین ہے کہ میں ہوں، لیکن مجھے اس کے متعلق بہت زیادہ معلومات حاصل نہیں کہ میں کیا ہوں۔ یہ ایک عام بات ہے، جس سے کوئی انکار نہیں کرتا، کہ کوئی شخص بھی خود اپنے یا اوروں کے لئے پوری طرح منکشف نہیں ہوتا۔ لائبسنز نے سچ کہا ہے، کہ ”فرد غیر محدود میں لپٹا ہوتا ہے۔“ تاہم اتنی ہی حد کے ساتھ جواب دیا جاسکتا ہے، کہ ہم صرف عینی افراد موجود پاتے ہیں۔ لیکن یہ ایسا واقعہ ہے، جس سے یہ وقت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ دیگر عینی افراد کے متعلق ہمارا تمام علم ایک کا دوسرے سے مقابلہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ صرف عام الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے، لیکن عام الفاظ کا کوئی ضابطہ بھی عینی حقیقت کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔ لیکن اسی قسم کی قیاسات وہ مواد ہیں، جو بالعموم ہمارے پاس ہوتا ہے۔ غیر علمی طریقے ہی سے کبھی لیکن نوع انسانی نے نہایت زبردستی اور تیز فہمی سے اس قسم کا بہت سا مواد پہلے ہی جمع کر لیا ہے، انسان کا صحیح مطالعہ انسان ہے۔“ اور یہی وہ مطالعہ ہے، جو بنی نوع انسان بہت مدت

اور بہت شوق و جوشیں سے کر رہا ہے۔
 اس علمی علم قیادہ کو نفسیات فرد میں بدلنا مسئلہ زیر بحث ہے۔ لیکن اگر ہم
 معینی فرد کو اس صورت میں دریافت نہیں کر سکتے جس میں کہ نفسیات اس کو متصور
 کرتی ہے، تو پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ کس طرح حل ہو گا؟ اس کے برخلاف اگر
 ہم صرف معینی افراد ہی موجود پاتے ہیں، تو کیا یہ سوال فی الحقیقت پیدا بھی ہوتا ہے؟
 علم قیادہ کیا ہے؟ سوائے انسان کی انسان سے واقفیت کے۔ اس اقصاء کے
 تشفی بخش جواب کے لئے ہم کو منطق کی سیر کرنی پڑتی ہے اور یہ یہاں بالکل بے محل
 ہے۔ لیکن خود نفسیات ترقی پذیر تفرق کے ہول میں، ایک قریب کے اور چھوٹے
 راستے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ہمارے مقاصد کے لئے کافی ہے۔ ہم اس سے
 قبل دیکھ چکے ہیں کہ یہ اس اصول کا تقاضا ہے کہ علم ہمیشہ عام تفریقات سے
 شروع ہونا چاہئے۔ بعد میں حل کر یہ زیادہ مخصوص تفریقات تک پہنچ سکتا ہے۔
 اس کے پہلے قدم کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ ہم ایک فرد کو ایک جنس،
 یا جماعت سے متعلق تسلیم کر لیں۔ یہ گویا ایک "تخصیصی تعریف" ہے، جو جتنی سادہ ہو
 اتنی ہی بہتر ہوتی ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ ہم صرف معینی افراد موجود پاتے ہیں،
 تو ہماری مراد صرف اسی قدر ہوتی ہے کہ ہم معینی افراد کو بصورت ترقی پذیر تفرقات
 کے سلسلہ کی آخری حد کے دریافت کرنے کے لئے ہم ان معینی افراد سے شروع
 کر سکتے ہیں، جو جنسی علامات سے معین ہوتے ہیں۔ لیکن کس عمل تعیین سے، جو
 منطقاً ہر جگہ ایک ہی ہے، ہم کبھی اس قابل نہیں ہو سکتے کہ کسی ایک جماعت کو
 اس صورت میں پالیں جس میں کہ وہ فی الواقع ہے۔
 اس ظاہری وقت کو حل کرنے کا واحد طریقہ ہم کو تحلیلی اور تخلیقی دو عام
 نفسیات پہنچاتی ہے، جس کو ہم پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ نفسیات اس فرد سے
 شروع نہیں ہوتی، جو جنسی علامات سے معین ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے کہ یہ فرد کی
 اس صورت سے شروع ہوتی ہے جس کو خود وہ فرد جانتا ہے۔ اگر یہ "خالک" درست

تو پھر ہر مہر و فرد کو اس میں ٹھیک ٹھیک نمونہ جانا چاہیے۔ پھر یہ خاکہ جس قدر زیادہ بھرا جائے گا، اسی قدر زیادہ متعین اس میں ہر فرد کی جگہ ہو جائے گی، اور اسی قدر قابل امتسار خود یہ خاکہ ہو جائے گا۔ اس طرح عام اور خاص نفسیات ایک دوسری کا عکس کریں گی۔ لیکن اس غایت کو حاصل کرنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ خصوصیات کے اتفاقی و عارضی اور غیر منظم مقابلہ کی بجائے ایک ایسا تقابلی طریقہ استعمال کیا جائے جس کی وجہ سے ہم افراد پر بحیثیت ان اشخاص کے بحث کر سکیں جو ایک سیرت رکھتے ہیں۔ جو مخصوص یا فردی نفسیات اس طرح پیدا ہوگی، وہ شاید نفسیات متقابلہ کی ایک شاخ کہی جاسکے گی۔ لیکن چونکہ نفسیات متقابلہ کی اصطلاح بہت محدود معنوں میں استعمال ہوتی ہے اور اس سے اشخاص نہیں بلکہ اجناس کا مطالعہ مفہوم ہوتا ہے لہذا ہم کو کسی اور اصطلاح کی ضرورت ہے۔ آج سے سچاس برس قبل سیرت نفسیات کی اصطلاح مستعمل تھی۔ آج بھی یہی مفید معلوم ہوتی ہے اور عام طور پر اسی کا استعمال ہو رہا ہے۔ لہذا اگرچہ یہ کانوں کو نااموس معلوم ہوگی تاہم ہم اسی کو اختیار کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔

لیکن اکثر اشخاص جو مذکورہ بالا وقت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں، اسی حل سے انکار کیا اس کے قبول کرنے سے انخاص کرتے ہیں جو ہم نے سمجھ لیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں پہنچ کر طریقہ کا اختلاف اتھانی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہماری تمام گزشتہ تقاریر میں رونما ہوتا رہا ہے۔ ہماری مراد احضاری یا فردی نفسیات یا نفسیات یا موضوع اور اس کا موضوع نفسیات کے اختلاف سے ہے جس کی ہم نے یہاں حمایت و وکالت کی ہے خیال یہ ہے کہ چونکہ تجربہ کرنے والے موضوع کا نہ تو کسی باطنی جس کے سامنے (بالواسطہ) حتمی ہوتا ہے اور نہ یہ (کسی محدود تحلیل کے ذریعہ) بالواسطہ قابل حصول ہے لہذا ہم سوچے

۱۔ دیکھو باب اول بند ۶ (صفحہ ۱۰) زیادہ صحت کے ساتھ کہنا چاہیے کہ نفسیات جو اس سوسائٹی کو ہر جگہ نظر انداز کرتی ہے جو اس سے ہر جگہ مدلل ہوتا ہے۔ دیکھو باب اول بند ۷ (صفحہ ۱۰)

اس کے اور کچھ نہیں کر سکتے، کہ خصوصیات کی صف بندی کر دیں، کیونکہ ہم صرف خصوصیات ہی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، اور صرف ان ہی کو متح کر سکتے ہیں، لیکن خصوصیات کا مقابلہ کرنے میں صرف ان کی مشابہتیں، یا ان کے اختلاف ہی معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور ہم کو ضرورت اس بات کی ہے، کہ ان کی توجیہ ہو۔ ہمارے نزدیک سیریات کا یہی مفہوم ہے۔ یہ صرف تحلیل ہی کی کوشش نہیں کرتی، بلکہ اس ترکیب دینے والے موضوع کو مناشف کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو تحلیل سے مدلول ہوتا ہے۔ زیر تنقید طریقے اگرچہ بظاہر سیدھے ہیں، لیکن فی الواقع یہ معکوس ہیں۔ یہ گویا علت کو معلول سے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ نفسی ساخت، یا نفسی عناصر، یا ان عناصر کے مختلف درجوں میں مرکبات (جو کسی اساسی وحدت پر نہیں، بلکہ انفرادی اکائیوں کی نہائی کثرت پر دلالت کرتے ہیں) کی طرف ان کی سلسل اشارے، ان کا ان قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق یہ عناصر سیرت مطابق ہوتے، اور ماتحتی درجہ حاصل کرتے ہیں، یا تاہم و امتناع کے ان قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق فرض کیا جاتا ہے، کہ ان کی تعمیر ہوتی ہے، گویا تہیات بالکل بے کار ہوتی ہیں، اور قوائی نفسیات کی اصطلاحات، یعنی حس، عقل، جذبہ، اور ارادہ، کو ان کا اختیار کرنا، گویا حیات نفسی میں کوئی اور بڑا وظیفہ موجود ہی نہیں، ان سب سے کم وبیش واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ اس مرکزیت اور وحدت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، جو ہر تجربہ کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔

تجربہ کی یہی مرکزی وحدت ہی تو ہے، جو نفسیات میں سیدھے طریقہ کو اس حد تک ممکن بناتی ہے، کہ علوم طبیعیہ میں ممکن نہیں۔ علوم طبیعیہ میں اعتبار، یعنی علت سے معلول کی طرف ترقی، کی حدود بہت تنگ ہیں، نفسیات میں، اگر موضوع وحی ثلث ہے، تو ہر تجربہ ایک اعتبار ہے۔ ہمارے مروجہ معروضی رویہ کی وجہ سے نفسیات میں طبعیاتی تعصب پیدا ہوا ہے، اور اس تعصب کی وجہ سے اس کا اساسی نقطہ نظر، یعنی مطالعہ باطن، معکوس ہو گیا ہے، لیکن اسی نقطہ نظر سے حقیقی مرکزیت کے تصور تک پہنچتے ہیں، اس کے بعد ہم آواز کے ذریعہ اس فونی اور کیمیائی حدت کو اخذ کرتے ہیں، جو تمام مخلوقات کی کیمی اور فانی ترین اصول ہے، اگر ہم اس کو چھوڑ دیں، بلکہ کہنا چاہئے، کہ اگر ہم اس کو نظر انداز کر دیں،

کیونکہ ہم اس کو کبھی بھی چھوڑ نہیں سکتے، تو ہم غیر مختتم طریقہ سے تحلیل کر سکتے ہیں، اور لازم پیدا کر سکتے ہیں، لیکن فردیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ چشم پوشی علوم طبیعہ کے طریق کا ایک جزو ہے، اور سیریات جس قدر زیادہ اس کو اختیار کرتی ہے، اسی قدر زیادہ بعید یہ اپنے نام سے ہو جاتی ہے۔

۱۔ اس لحاظ سے سب سے بڑا گنکار شاید پالمان (Paulhan) ہے جو ایک مسلم اخباری ہے لیکن ایسے سکوس طریقوں کا جدید ترین اور سب سے زیادہ منطقی نتیجہ یہ ہے کہ ان طریقوں کو اختیار کرنے والے سیریات (جیسے کہ ہم نے اس کی تعریف کی ہے) کے دائرہ عمل اور اپنی تحقیقات کے دائرہ عمل میں فرق پر زور دیتے ہیں۔ ان تحقیقات کو سیریات یا فردی نفسیات سے نہیں بلکہ تفریقی نفسیات (Differential Psychology) سے تعلق ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سٹرن (Stern) اس نئی نفسیات کا سب سے بڑا شارح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا نقطہ نظر یہاں نظر انداز کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ غالباً طبعیہ خیال ہے جو تجربی علم کے دائرے سے خارج ہے، اگرچہ اس نے کسی اور جگہ اس کو نہ صرف صحیح، بلکہ ایک حقیقی فلسفہ کائنات کے لئے اہم قرار دیا ہے۔ لیکن براۓہ اس کا انحصار تجربی کی تعریف پر ہے اور کچھ اس علم کی نوعیت پر جو تجربی ہے۔ اگر یہ علم فردی تجربہ کا علم ہے، ادا اگر تجربہ موضوع و محروض کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے دوسرے الفاظ میں اگر ہمارا نقطہ نظر صحیح ہے تو یہ سلوم کرنا مشکل ہے کہ ہم اس علم یا عقیدہ پر کس طرح قائم رہ سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہمارا نقطہ نظر غلط ہے تو یہ سلوم کرنا مشکل ہے کہ یہ عقیدہ مائل کس طرح ہوتا ہے۔ علمیات میں صداقت کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس میں شبہ کرنا نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے لیکن ہم کم از کم سٹومپف (Stumpf) کے اس خیال سے اتفاق کر سکتے ہیں کہ علمیات میں کوئی ایسی بات صحیح نہیں ہو سکتی جو نفسیات میں غلط ہے۔

لیکن ہم کو یہاں ڈاکٹر سٹرن کی ناقص بیانی سے تعلق نہیں۔ یہ تو علاج ہے ہم کو زیادہ تعلق اس کے اس قول سے ہے کہ اخباری یا فردی نفسیات کے مطابق متقابل طریقہ کا استعمال سیریات کی طرف مودعی نہیں ہوتا۔ یہی وہ اہم صداقت ہے جس کے لئے ہم تمام بحث کر رہے ہیں اس صورت میں یہ شبہ ہے کہ ہم تفریقی نفسیات کو نفسیات کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ اخباری طریقہ مدون کرتی ہے اور اعداد و شمار جمع کرتی ہے۔ ان طریقوں کی بدولت یہ ایک حد تک تفریق انسانی اور نفسیاتی مواد میا کرتی ہے۔ پھر یہ اس مواد کی پائش کرنے یا اس کی تدریج کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اس مواد میں تلازم پیدا کرنے کی بھی جوئی کوشش ہوتی ہے لیکن یہ نتائج بھوت موجودہ نفسیات

مزاج

(۲) لہذا عینی فرد کو نفسیاتی طور پر شکل و صورت دینے اور اس کی سیرت کو بتدریج منکشف کرنے میں ہم اپنا پہلا کام یہ سمجھتے ہیں کہ اس کو اپنے خاکہ میں جڑیں یعنی یہ کہ اس کو نہ صرف اپنا نفسیاتی فرد سمجھیں بلکہ اس کو ایک ایسا مخصوص شخص بھی خیال کریں جو انسانی سطح پر زندگی میں قدم رکھ رہا ہے۔ اس کو ایسا سمجھنے میں موضوع و معروض ذات غیر ذات کی ثنویت کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے ہم نے اس تجربہ کی تخلیق میں تین عناصر کو مزین کیا ہے یعنی وہ خود اس کا ماحول اور اس کی صلاحیت۔ اب ہم کو ان میں سے سب سے آخری پر سب سے پہلے غور کرنا ہے، کیونکہ صرف بصورت ضرورت عینی فرد کا وجود ہوتا ہے۔ اب ہم کو سب سے پہلا کام تو یہ کرنا ہے کہ ہم اس بات کو یاد کر لیں جو ہم اس سے قبل کہ چکے ہیں، یعنی یہ کہ

بقیہ مائتہ و صغیر گزشتہ۔ نہیں کہے جاسکتے اگرچہ یہ اس ماہر نفسیات کے لئے اہم ہوتے ہیں جو ان کی تفسیر و تادیل کرنا جانتا ہے لیکن یہ بھی ثابت ہے جو اکثر ان محققین میں مقنود ہوتی ہے جو اس مواد کو جمع کرتے ہیں۔ تاہم فاکٹر سلٹون کا خیال ہے کہ کسی مواد سے مستقبل بعید میں اس چیز کی تشکیل ممکن ہو جائے گی، جسے عینی فرد کا Psychogram کہا گیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ نفس نگاری Psychography بالضرورت کم درجہ ناقص ہوگی لیکن اس کا نصب العین Idiographic ہوگا نہ کہ Nomothetic جیسا کہ ایک منوں میں مام نفسیات کا ہوا کرتا ہے۔ خیال ہو سکتا ہے کہ اگر نفس نگاری بھی ایک دوسرے صوبوں میں سیرتات ہی تھی لیکن یہ صحیح نہیں۔ یہ سیرتات سے بالکل مختلف ہے اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ فردیت کی تحقیق کا وہ طریقہ ہے جس کا نقطہ آغاز ان خصوصیات کی وحدت نہیں بلکہ کثرت ہے، جو اس فرد میں موجود ہوتی ہیں اور جو ان خصوصیات کو ان کے نفسیاتی پہلوؤں کے مطابق ترتیب دیتا ہے۔ تمام ممکن خصوصیات اس طرح مرتب ہو کر عام نفس نگاراناہ خاکہ حیا کرتی ہیں جو ہر مخصوص تحقیق کی لازمی بنا ہے۔ اس خاکہ کے بعض بیان نے ڈاکٹر سلٹون کی کتاب کے کوئی میں صفحات گھیرے ہیں Institute for Applied Psychology) نے جس کا ناظم فاکٹر سلٹون ہے اس خاکہ کی تیاری شروع کر دی ہے اور اس کے نتائج کو محفوظ کرنے اور دکھانے کے لئے ایک عجائب خانہ بھی زیر غور ہے۔ (مصنف)

یہ جزو بحیثیت ”حد اوسط“ کے دو اور حدود کے درمیان واقع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام جو کسی اور بحث میں جا کر نفع مشکلات بن جاتا ہے، یہاں ایک مخصوص ابہام کا شکار ہے۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ ہم اس کو کس حد تک حل کر سکتے ہیں۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ ہم اس سمت میں، مابعد طبیعیات میں سے گزر رہے بغیر بہت دور نہیں جاسکتے۔ لیکن بہر صورت ہم اس ابہام کو نظر انداز کر کے آگے بھی نہیں بڑھ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس حد تک ہم اس کو نفسیاتی نقطہ نظر سے تحلیل کر سکتے ہیں، وہ ہمارے تمام تصدیقات و توضیحات پر اثر کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی معلوم کیا ہے اگر صلاحیت محض و نفس مایہ ہے جس کو معنی فرد کو مکمل کرنا ہے، تو یہ فرد اس پر کسی قدر زیادہ مشروط کیوں نہ ہو، یہ ہمیشہ سے اس سے جدا ہے اور جدا ہی رہے گا۔ لیکن جب ہم ان مختلف واقعات پر نگہری نظر ڈالتے ہیں جو صلاحیت سے تعبیر ہوتے ہیں، تو کیا یہ نتیجہ آخر کار باقی رہتا ہے؟

صلاحیت کے زیر عنوان ہم جنس (Sex) فرج، اور بعض (خلق) قابلیتوں کو جمع کرتے ہیں۔ سب سے آخری کی طرف سے کوئی مشکلات پیدا نہیں ہوتیں اس کی وجہ یہ ہے کہ موسیقی، یا نقاشی، یا ریاضی سے ساتھ خلقی شغف، یا تیز حافظہ سب کے سب اس نفس مایہ کی طرف متوجہ کئے جاسکتے ہیں جس کو توارث نے متغیر کر دیا ہے۔ سروسٹ انہیں بحث سے خارج کیا جاسکتا ہے۔ لیکن کیا ہم جنس اور فرج کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں؟ یہ دونوں بلاشبہ عضویاتی وظائف کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، اور جنس کی حد تک تو ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ عضویاتی وظائف کو فرد کے حیاتیاتی کام اور اس کے نتائج کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں وظائف متعلقہ بالکل صاف اور غیر مشتبہ ہیں۔ یہ کام فرد کی حیات کے لئے تو اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس سے فرد کی سیرت کا کچھ تہہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف

۱۔ دیکھو باب ہفتم بند ۳ و ۴ (صفحہ ۱)

۲۔ مثلاً ایک عالم خارجی کے اور ایک کے ملیاتی مسائل اور جسم اور ذہن کے تعلق کے مسئلہ میں (صفحہ ۱)

۳۔ دیکھو باب ہفتم بند ۴ (صفحہ ۱)

مزاج "خلقی" سیرت کہلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ کوئی شخص نفسیاتی جنس کا نام نہیں لیتا، لیکن حکما حفظ کے وقت سے نفسیاتی مزاج کی اصطلاح عام طور پر رائج ہے۔ جنس کی طرح اس کے متعلق بھی یہی فرض کیا جاتا ہے کہ یہ بھی عضویات ہی کی طرف سے متعین ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بھی ناقابل تبدیل ہے۔ لہذا اب ہمسما سوال کرتے ہیں کہ نفسیاتی مزاج کیا ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ ہم جانتے کہ یہ کیا ہے۔ لیکن جلد ہی جی ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے متعلق تمام علم اور ب سے زیادہ وہ عضویاتی وظائف جن پر یہ موقوف فرض کیا جاتا ہے، بالکل غیر واضح ہیں۔ تاہم ذرا صبر سے کام لینے سے ہم کو کچھ علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اصلی سوال پر بحث سے قبل عضویاتی عقیدہ پر مختصر نگاہ ڈالنا اور نفسیاتی واقعات کا معائنہ کرنا بہتر ہوگا۔

(۱) مذکورہ بالا عقیدہ کسی نہ کسی صورت میں ہزاروں سال سے چلا آ رہا ہے۔ یہ منجملہ ان کثیر مثالوں کے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح "پرانے عقائد بے بنیاد نظریات کو عملی مشاہدات کے ساتھ ملا کر" ہماری اصطلاحات کی تشکیل کرتے ہیں، اور واقعات کی تاویل کو مسخ۔ یہاں جن واقعات سے ہم کو اولاً تعلق ہے وہ نفسیاتی ہیں، جو مدت دراز سے ہر جگہ کے انسانوں کے لئے مانوس ہیں۔ ہماری عام زبان اس مانوسیت پر شاہد ہے، لیکن ماہرین علم امراض اگر یہ نئی اصطلاح بقرط اور جالینوس کے لئے استعمال ہو سکتی ہے، پہلے لوگ اتھے جہتوں نے اس کا خاص طور پر مطالعہ کیا، لیکن یہ مطالعہ نفسی واقعات کی باجیٹا تحلیل اور ان کے باقاعدہ مقابلہ کی مدد سے نہیں، بلکہ ان کی خفیہ علتوں کے متعلق عام اور شتاب کارانہ اقرضات کے ذریعہ ہوا۔ یہ وہ دن تھے جب جہالت نے نظریات قائم کرنا آسان کر رکھا تھا۔ ائی اوینا کے فلاسفہ ایک واحد حل کے متلاشی تھے، امبیلو قلس نے ترقی کی اور مشہور عام اربعہ عناصر تک پہنچا، اور یہ فرض کیا، کہ تمام اشیاء ان ہی سے مرکب ہیں۔ اب فرض کیا گیا، کہ ان کے مقابلہ میں جسم انسانی میں چار اخلاط ہیں جسم میں ان میں سے جو خلط غالب نظر آئی، اسی کے مطابق

امزجہ اربعہ کے نام رکھے گئے، لیکن ظاہر ہے کہ کال جسم میں کوئی سی ایک غلط بھی غالب نہیں ہو سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ امزجہ اربعہ کا عقیدہ مریض جسموں کی مشابہت سے شروع ہوا، نہ کہ صحیح اذہان کے مشابہت سے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مخصوص مزاج رکھنا اعتدال کے نقص یا فقدان کے ہم معنی ہے، جو اگرچہ مرض کا ہم نسبت ہے، لیکن اس میں اور مرض میں فرق صرف یہ ہے کہ یہ مہین یا سیدہ انشی ہوتا ہے نہ کہ عارضی اور خطرناک۔ آج کے دن تک یہ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، دوسری، یا صفر آوی، یا سوداوی، یا بلغمی ہونا ارسطو کے حقیقی اوسط سے افراط یا تفریط کی وجہ سے ناقص ہونا ہے۔

ارسطو پہلے ہی دکھا چکا تھا، کہ خون سب سے بڑی غلط ہے، جس پر دیگر غلطی کی ترکیب سو فوف ہوتی ہے۔ اور جب بقراط کے دو ہزار برس بعد ہاروے نے دوران خون کا انکشاف کیا، تو خون کی ترکیب نہیں، بلکہ اس کی حرکت کی طرف زیادہ توجہ کی جانے لگی۔ دوسرے الفاظ میں وظیفہ میں تو زیادہ دھپسی لی جانے لگی۔ اور ترکیب یا ساخت کے ساتھ دھپسی زائل ہو گئی۔ ہاروے کے انکشاف کے سو برس بعد البہخت فون ہال نے خیال ظاہر کیا، کہ مزاج کی تعیین میں جو وظیفہ بہت اہم ہے، وہ دورانی نظام کا نہیں، بلکہ عصبی نظام کا ہے۔ آخر کا جب ایک صدی اور گزر جانے کے بعد علم اعصاب اور نفسیات کو دو بدو ہوئیں تو فیزیوں صدی کے سب سے بڑے ماہر عضویات جوہانس میولہ نے دعویٰ کیا، کہ نفسیاتی مزاج کی توجیہ نہ علم امراض سے ہو سکتی ہے، نہ عضویات سے حیثیت اور ارادہ اساسی واقعات تھے، کہ جن کو عضو نے ہمیشہ متغیر کیا، لیکن جن کو یہ پیدا نہ کر سکا۔ مزاج کے متعلق اس سے پہلے کے تمام نظریات شالیں ہیں طریقوں کے اس الٹ پلٹ کی جس سے ہم اس سے قبل متنبہ کر چکے ہیں، لیکن ذہنی حیثیت اور ذہنی ارادہ تجربہ کرنے والا اب حقیقی نقطہ آغاز تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ بلاشبہ یہاں ہی اور جگہ کی طرح، اپنی صلاحیت پر مشروط ہوتا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ کیسے خاص طریقے سے مشروط ہوتا ہے؟

(ب) اس سوال کو شروع کرنے سے قبل ہم نفس ان نفسیاتی واقعات کو صاف کر لینا چاہئے کہ ہم کو ان ہی سے شروع کرنا ہے جیسا کہ ہم نے ابھی کہلے ہم زعم خود جانتے ہیں کہ اس مزاج اور اس مزاج سے ہماری کیا ملاوٹ ہے لیکن ہم بار بار کہ چکے ہیں کہ باسماں نظر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سبھی بہت غیر واضح ہیں سمجھ خود اپنا، یا ان لوگوں کا یہ تک مشاہدہ کرنے کے بعد بھی زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ ہم یکے بعد دیگرے ہر ایک مزاج کی خصوصیات معلوم کر سکیں گے، نہ کہ کسی ایک مزاج کی۔ فرض کرو کہ ان کا مقابلہ کرنے کے بعد ہم لا کو سوداوی کہتے ہیں اور بی کو صفراوی۔ اب کیا یقینی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کا خود اسی کے ساتھ مختلف اوقات میں مقابلہ کرنے سے ہم معلوم کریں گے کہ ہر ایک کے لئے ایک وقت روئے کا تھا، اور ایک ہنسے کا، ایک لمحہ محبت کرنے کا تھا، اور ایک نفرت کرنے کا؟ یا اگرچہ فرانسیسی قوم میں حیث اجموع دوسری کہلاتی ہے، اور انگریزی قوم ملے جی، لیکن کیا فرانسیسیوں میں اکثر ابلغمی، اور انگریزوں میں اکثر دوسری نہیں ہوتے؟ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ چلنے نے کہا، خالصتہً ایک مزاج کے افراد کم یا ب ہیں، اس قدر کم یا ب ہیں، کہ اس مسئلے پر ایک دوسرے پہلو سے بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، جہاں نفسیاتی طور پر اہم بات استیثنا نہیں، بلکہ قاعدہ ہے۔

اسم دیکھ چکے ہیں، کہ مزاج غلط جسمانی کی طرف منسوب کیا گیا تھا، لیکن بہت جلد غلط اور غلطی کے معنی خالصتہً نفسیاتی ہو گئے، جو مزاج کے ہم سننے نہیں۔ یہ سلف تک کی ہم معنی اصطلاح سے ظاہر ہے، جو اختلاف پر دالت کرتی ہے۔ جرمن بھی اس تفریق کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ لوگ Temperamenten کو مستقل اور Stimmungen

اس کی بہترین شہادت خود ملہرین نفسیات کی توضیحات میں ملتی ہے۔ چنانچہ کانٹ نے ازہرہ کی چار تدویموں کو باقی رکھا، جن میں سے ہر ایک سادہ اور سرفہر ہے۔ بیگے (Bencke) نے یہاں تک کہا، کہ ایک شخص کے تین مدیس کے ہیں، یا اس سے بھی زیادہ، ازہرہ ہو سکتے ہیں، جس مزاج کو بالعموم سوداوی کہتے ہیں، اس کو ٹنس کے معنی (Sentimental) کہنا مزاج سمجھا، جس منف کو دریغوں نے احساں کہا، جس میں اس نے ہنسنے پر تامل (Pessimists) کو شامل سمجھا، اس کو فاولی (Fouillee) نے مدیس تعظیم کیا، امدان میں سے ایک کو اس نے رجاٹی (Optimist) بلجیت کہا۔ (مصنف) اسے "Mood"

کو اجاگر بل جانے والا سمجھتے ہیں۔ اس جرمِ جملہ کے پس پر وہ ایک نہایت نفیس پتھیل ہے۔ ”روح“ بحیثیت تاثری اور ارادی، ایک آواز موسیقی کی طرح تصور کی جاتی ہے، کہ کبھی یہ سُرنیں ہوتی ہیں، اور کبھی بے سُرنیں گونسنے لگے۔
Stimmung کہتے ہیں۔ اس کا انحصار کس پر ہے؟ اولاً شعور کی ادنیٰ سطح اور کم و بیش سطح پر اس کا انحصار جسم کی حالت، یعنی عضوئے صحیح اور موزوں عمل، یا اس کے عکس پر ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ”بنیادی سُرنی“ جسی احساس کی حیثیت جسی ہے، اور جسمی احساس کی اصطلاح میں عضلات کا غنشی فعل شامل ہے۔

مختصر یہ کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آتا ہے اور جو کچھ ہم اوروں میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ مسلسل اختلافات ہیں۔ ہم کیسے ہیں؟ کے۔ ان کو ہم بہتہ بہتہ اپنے عضو کے ”نہاروں تاروں“ پر ماحول کی مضارب زنی یا ان تاروں کی کہن یا دونوں سے متعلق کرنا سیکھ جاتے جاتے ہیں۔ یہ اختلافات بعضوں میں بہت زیادہ ہوتے ہیں اور بعضوں میں کم ہے لیکن ہماری سب کی حالت بھیج اور شام، بہار و خزاں، جوانی اور بڑھاپے میں مختلف ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ان کے پس پر وہ ایک عینیت ہوتی ہے۔ ایک شخص اپنے جسم کو اس طرح تبدیل نہیں کر سکتا، جس طرح وہ اپنا لباس تبدیل کرتا ہے لیکن جسمانی تعلقات جن میں سے بعض بہت گہرے ہوتے ہیں، ہر شخص میں ہوا کرتے ہیں۔ ان تمام تغیرات سے جسمی احساس اور اس طرح **Stimmung** میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پھر ان سب میں اس چیز کے تغیرات بھی شامل ہوتے ہیں جس کو ہم نے ”ذہنی حس اور اشتہائی ذات“ کہا ہے۔ یہ کس قدر ہم ہو سکتے ہیں، اس کو ہم مختصراً وضع کر چکے ہیں۔ اس کو بعض اوقات ”عضویاتی ذات“ بھی کہا جاتا ہے، اگرچہ اس کو یہ کہنا گویا بہت آگے بڑھ جانا ہو گا۔ یہی ذات وہ عینیت یا تسلسل ہے، جو ان تغیرات کے پس پر وہ

ہوتا ہے اور اسی کے لئے ایک مستقل اور ملحق فرائج، یا فرائج، کا نام مناسب تصور استعمال کیا جاتا ہے۔ نفسیاتی واقعات کو شاید آواز کے فرق سے تشبیہ و ناسوزوں تر ہو گا۔ آوازیں نجی اور گہری ہو سکتی ہیں، باریک اور تیز یا اونچی وغیرہ لیکن ان سب کا بلحاظ امتداد مقابلہ کیا جاسکتا ہے گوان میں سے ایک ایک انتہا پر ہوتی ہے اور دوسری دوسری انتہا پر۔ یہ سب بے رحمی ہو سکتی ہیں اور سرلی بھی۔ جب ہم ایک شخص کی سنک ہی کا ذکر کرتے ہیں تو گویا ہمارا اشارہ عینی واقعات کی طرف ہوتا ہے اور جب ہم اس کے فرائج کا نام لیتے ہیں تو ہم گویا ایک غیر واضح اور خالی خولی تقسیم استعمال کرتے ہیں۔

(ج) اگر جسمی احساس سے پیدا ہونے والی "سنک" کی روشنی میں اس منہجہ کے متعلق عام خیال کی یہ تاویل صحیح ہے کہ یہ طبعی عوارض حالات یا صحت و دونوں سے متین ہوتے ہیں اور یہ کہ خود عضوے کی ساخت ان کی وسعت کو کم کرتی ہے، تو پھر اب ہم اس بحث کو دوبارہ شروع کرتے ہیں جو اس اشنا میں رکھنی تھی۔ اس طریقہ میں کون سی خصوصیت ہے جس سے یہاں ایک عینی فرد کی حلاوت

۱۔ ملحق اور ناقابل تغیر منہجہ کے اس عقیدہ کا خالی ہونا ان توجہات سے واضح ہوتا ہے جو اس صراحت کی جاتی ہیں کہ بحیثیت مجموعی صرف چار تمیز منہجہ ہیں۔ کانٹ کو نظم و ترتیب پیدا کرنے کا خطہ تھا، چنانچہ اس نے ان منہجہ اربعہ کو منطق کی اشکال اربعہ سے تشبیہ دی۔ اس کا یہ خطہ یہاں بہت دھچپ ہے اور جن لوگوں نے اس مسئلہ پر نفسیاتی نقطہ نظر سے بحث کی ہے وہ بھی اسی خطہ میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ کانٹ منہجہ کو پہلا منہجہ حسیت اور منہجہ فعلیت میں تقسیم کرتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی پھر دو میں جاتی ہیں بحیثیت اس کے کہ حیاتی توانائی میں شدت زیادہ ہے یا خفت۔ اس طرح پہلے صنف میں دوسری اور سو داوی انرا جنہاں ہو جاتے ہیں اور دوسری میں صفر داوی اور لغبی۔ لیکن درجہ کے فرق سے کیفیت کے ان فروق کی توجیہ نہیں ہوتی جو اس وقت نمایاں ہوتے ہیں جب وہ ان افراد کے خصائص بیان کرنا شروع کرتا ہے جن کو اس نے ایک مربع کے چار گوشوں پر تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ کانٹ کا خیال ہے کہ دوسری شخص ایک بہت بڑا قضا رہتا ہے اور ہمیشہ مزاحم کا امیدوار رہتا ہے۔ اسی طرح اس کا خیال ہے کہ سو داوی شخص بشکل وعدہ کرتا ہے کیونکہ وہ اپنے الفاظ کو قیمتی سمجھتا ہے اور اپنے ذرائع پر اعتماد نہیں رکھتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ خصائص تاثریت میں محض کئی

اس کی تفحیل کرتی ہے؟ کیا اس کو اس یا اس ذکاوت کے لئے اسی کی صلاحیت ہم کہا جاسکتا ہے؟ کم از کم ایک فرق تو بالکل صاف ہے۔ سوال صرف اسی قدر ہے کہ یہ فرق کتنا دور رس ہے؟ دیکھنے، یا سننے، یا دست در رسی میں ایک مخصوص نفاست یا اس کا عکس عالم خارجی کے احضار پر اثر کرتی ہے۔ برخلاف اس کے جس چیز کی بیاں تشکیل ہوتی ہے وہ تاثری اور فطری ذات ہے۔ اگر ہم اپنی توجہ کو شعور کی ادنیٰ ترین سطح تک محدود رکھیں، جیسا کہ ہم نے اب تک کیا ہے، تو کیا ہم اس کا تعین نہیں کر سکتے؟ کہ ذات کی محض تفحیل ہوتی ہے اور یہ کلی طور پر اس نام نہاد صلاحیت پر مشتمل نہیں ہوتی؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ جس چیز کو ہم مزاج کر رہے ہیں وہ عینی فرد کی ذاتی سیرت ہو، جیسا کہ اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے؟ ذہنی حس اور اشتہائی ذات کیا ہے؟ بجز نفس مایہ کے؟ یہی مسئلہ بخملہ اُن سال کے بے یا شاید یہی اصلی مسئلہ ہے جس کو فردی نفسیات سانسے لاتی ہے۔ بسنڈاب معلوم ہو گیا ہوگا کہ ہمارا پہلا کام جیسا کہ اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے یہ ہونا چاہئے کہ اس مخصوص اہام کو دور کریں، جو صلاحیت، بحیثیت حد اوسط کو گھیرے ہوئے ہے۔ اس میں جہاں احساس کی ماہیت ہماری مدد کرتی ہے ہم پہلے کہ چکے ہیں کہ اس کو بعض اوقات "مام میت" کہتے ہیں، اور کبھی "عام احساس" ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم نے اس نفسیاتی بربریت یا مقولات کے غلط ملط کی علت کو وضع کر دیا ہے جہاں احساسیت جی جی ہے اور حیثیت جی حیثیت نہیں بلکہ حیثیت کی قدیم ترین علت ہے۔ یہ عام احساسیت یا جی جی اس چیز کو سامنے لاتا ہے جس کو ہم اپنا جسم سمجھنے لگتے ہیں قبل اس کے کہ احضاری سلسلہ کا تعلق ہم کو اس قابل بنائے کہ ہم اس کو "من حیثیت ہی" ان دیگر اجسام سے متین کریں جن پر اس کا ماحول مشتمل ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے،

بقیہ مانتہ صغیر گزشتہ فرق کو نتیجہ نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ توانائی کے درجوں کے فرق سے ان تفصیل کی توجیہ نہیں ہوتی جو کانٹنٹ نے ضروری اور جسمی اشخاص کے متعلق بیان کی ہیں مختصر یہ کہ کیفی نفسیت کے بغیر تمام تعلیم بے کار ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ اپنی حدود کو توڑ دیتی ہے۔

مرکب شنیدل نے اپنی کتاب Foundations of Character پر بہت نفیس بحث کی ہے۔ دیکھو کتاب اول باب سیر دوم (ص ۱۲) دیکھو باب چہم بند (ص ۲۰)

کہہ دے اس ذات کو جسم کا ہم معنی سمجھتے ہیں۔ اور اگر ہم اس سے آگے نہ بڑھتے تو بدانتہا
 جہان کا کس قسم کی کچھ بہتر ہوتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم اس سے آگے نہ جاتے ہیں۔
 جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اب اس کا تو معلوم ہوتا تھا کہ طبعی پہلو ”سُرکالتا“
 ہے، لیکن بعد میں تصور کی اعلیٰ سطحات پر خالصتہ نفسی پہلو میں ترقی پذیر کثرت قوے
 کی طرف سے آغاز ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ عام طور پر ہم جسم پر روح کی قدرت کا ذکر
 کرتے ہیں۔ اس قدرت کے ثبوت میں بے انتہا واقعات جمع کئے گئے ہیں جو سب کے سب
 مستند ہیں۔ لہذا ہم کو ان کو تفصیلاً نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے علاوہ
 یہ واقعات عوام کے لئے کسی قدر موثر اور طب کے لئے کسی قدر اہم کیوں نہ ہوں،
 لیکن اس نفسیاتی شہادت کے لئے یہ بالکل نامحتمل درجہ کہتے ہیں جو ہم نے تجربہ کرنے والے
 اور اس کے صلاحیت کے متعین ہونے کی بابت حائل کی ہے۔ یہ عقیدہ اس قسم کا
 ہے جس کو یہ واقعات ثابت نہیں بلکہ فرض کرتے ہیں۔ شعور ذات کی سطح سے نیچے،
 یعنی جانوروں اور انسان کے بچوں میں نفسی سطح بخشی، خود غرضیتی اور اعتماد کے
 ذریعہ صحت طلبی، خارج از بحث ہیں۔ ذات اور جسم کے مادی استلزام، اور ان کو
 ابتدا تا ہمینہ ایک سمجھنے کے باوجود ہمارے لئے سب سے بڑا واقعہ یہ ہے کہ تجربہ

۱۔ اس سلسلہ پر کچھ اس سے قبل کہا جا چکا ہے اس کا اعادہ کئے بغیر مختلف مقامات کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔ لیکن
 یہ ضروری ہے کہ اس کو یہاں اندازہ کیا جائے چنانچہ دیکھو باب دوم، بندہ ۲؛ باب ہم بندہ ۱؛ باب پنجم بندہ ۲؛
 باب پانزدہم بندہ ۱۔

اس موقع پر اگر ہم کو ان ابہامات کا کچھ علم ہو شروع ہوتا ہے جو صلاحیت کے خیال کو گھیرے ہوئے ہیں۔
 جسم اگرچہ تدرک ہے تاہم اپنے موضوع کے نقطہ نظر کی حیثیت سے یہ بذات خود اس ماحول یا عالم خارجی سے
 تعلق نہیں رکھتا جس کا موضوع کو ادراک ہوتا ہے۔ اس حد تک تو یہ صحیح کہ درید کا خیال تھا، شفاف ہے جس طرح
 ہم شیشے میں سے دیکھنے کے وقت شیشے کو نہیں دیکھتے، اسی طرح آلات حس کے استعمال میں ہم کو ان آلات کا
 علم نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف جسم جس حد تک کہ یہ ذات کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے اس کے لئے دلائل نہیں بلکہ
 اس حیثیت کا ایک خیال کیا جاتا ہے جس کو یہ پیدا کرتا ہے۔ یہی واقعات ہیں جو حقیقی احساس ملو حقیقی اور ایک
 کے نام نہاد سکون قلع کی نسبت مبدلہ نشی دریدنا اور دھیلان کے خیالات پس پردہ ہیں۔ دیکھو کتاب ہذا، باب دوم

جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، موضوعی انتخاب اس میں اسی قدر زیادہ اہم ہوتا جاتا ہے۔ یہی ہمارے عام تحلیل کو جائز ٹھہراتا ہے اور موضوع و معروض کی ثنویت کو فوراً ثابت کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر ہم صرف موضوع کی طرف اس تاثریت اور فعلیت کو منسوب کر سکتے ہیں جس کے بغیر تمام فطری ترکیب ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے۔ طبع آخری بات یہ ہے، کہ جو تسلسل ہم نوع اور فرد دونوں کے ارتقا میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ ہمارے اس نتیجہ کو جائز قرار دیتا معلوم ہوتا ہے کہ موضوع اور اس کی صلاحیت کی یہ تفریق ابتدائی ہے۔ ہم اس نتیجہ کے نکالنے کے اور بھی مجاز اس لئے ہو جاتے ہیں، کہ (Generatio equivoca) اگر دائمی تناقص نہیں، جیسا کہ اکثر اس کو سمجھا جاتا ہے، تو یہ ناقابل حل مشکلات سے گھرا ہوا ضرور ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر موضوع شروع ہی سے جسم سے تمیز نہیں، تو کیا یہ ضروری نہیں کہ یہ جسم سے پیدا ہوا ہو، جیسا کہ طبیعیہ فرض کرتے ہیں؟

یہ تسلسل اور بھی زیادہ موثر ہو جاتا ہے جب ہم تھوڑی دیر کے لئے حیات پلو اور نفس ایہ کے اس متوازی تفرق کی طرف عود کرتے ہیں جس کو توارث کے واقعات نے ہمارے سامنے پیش کیا تھا۔ ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ذات ہمیشہ جسم سے علیحدہ ہوتی ہے، لیکن ہم نے یہ تسلیم کیا جاوے، کہ جب تک اس کا تجربہ اتنا ترقی نہیں کر جاتا، کہ یہ بذات خود اس علیحدگی سے واقف ہو جائے، اس وقت تک حالت ایسی ہی رہتی ہے، گویا ذات محض جسم ہے۔ یہ ایک ایسا اقرار ہے جس سے نظام ہمارے نتیجہ کی صحت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ہم مذکورہ بالا سوالات کو یاد کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ جسم "محض وہ جسم" نہیں، طبیعیات کے ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ ایک حائل اور جسم ہے، جو ان اجسام کے ساتھ مسلسل ہے، جو اسی طرح ضروری و اہم تھے اور جن میں سے ہر ایک کو وہ موضوع باری باری متفرق کرتا ہے جس کے وہ اجسام

۱۔ دیکھو باب سوم بند ۲، باب دوازدهم بند، باب نیرودیم کا آخری حصہ (مصنف)

۲۔ Naturalist

۳۔ دیکھو گزشتہ باب بندیم (مصنف)

ہیں۔ اگر ہم ”جسم پر ذہن کے اثر“ کو اس طرح تصور کریں کہ یہ ایک معینی فرد کے کسی ابتدائی پورقٹو ذروان سے اپنے قریب ترین اسلاف کی طرف آنے میں ہر قدم پر پڑتا ہے، اور اگر اس تصور کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے تجربہ کی حدود کے اندر اندر اس میں صلاحیت ہونے کی آخری بنا کے متعلق قیاسات قائم کرنے کی کوشش کریں، تو ایک ”نیا“ فلسفہ لائش“ ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر ہم اپنے تجسیم کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، تو موضوع و معروض کے تعامل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کو موضوعی انتخاب اور طبعی انتخاب (وسیع معنوں میں) پر اعتماد کرنا پڑتا ہے، جو ہم دیکھ سکتے ہیں، کہ وہ اباب ہیں، جن پر ان کا ترقی پذیر تفرق، ایک دفعہ شروع ہو جانے کے بعد، موقوف ہوتا ہے، صلاحیت، یا عضو کا واسطی اور یہ سمجھتی وظیفہ اور موضوع اور معروض دونوں سے اس کی ظہینی علیحدگی اس طرح قابل توجی ہوتی ہے، لیکن اگر موضوع اپنے نفس مایہ سے بالضرورت علیحدہ، اور اس کی تکمیل کا ایک سبب ہے، تو یہ بذات خود ایک یگانہ فاعل ہونا چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ اس کی

۱۔ Protozoan ۲۔ لائبنتوزس فلسفہ بانی کہا جاسکتا ہے، اگرچہ اس میں دسپینوزا کا ذکر نہیں ہے، جس کا اس نے اعتراف نہیں کیا۔ موجودہ علم کی روشنی میں اس فلسفہ کی مزید تادل کی کوشش کے لئے قارئین کو Realm of Ends طبع ثانی صفحہ (۲۵۸ تا ۲۵۹) اور صفحہ (۲۶۰-۲۶۱) کی طرف رجوع کرنا چاہیے، نصف ۳۔ ”محض روح“ یا عریاں سوانا، اگر اس قسم کی کوئی چیز فی الواقع موجود ہے، کس طرح اپنے آپ کو نفس مایہ کا لباس پہناتا ہے، یہ بالکل غیر ممکن تصور ہے۔ پھر اچھی فکر لیکن تصور یہ بات ہے کہ ”محض جسم“ یا بے جان مادہ اگر اس طرح کی چیز فی حقیقت موجود ہے، کس طرح خود اپنے آپ میں جان پیدا کر کے حیات مایہ بن سکتا ہے، حقیقی اشیاء پر بحث کرنے میں مدد دہانہ تقریب کبھی بھی غیر حاسمی (Asymptotic) کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ہم نہ تو اس قلیل مقدار تک پہنچ سکتے ہیں، جو حساب میں نہیں آتی، بغیر محدود تک، لہذا اصول تناسل ہم کو تحلیل کی پیدا کردہ تفرق سے تحلیل شدہ اجزاء کے علیحدہ وجود پر استدلال کرنے کا حقدار نہیں بناتا۔ صرف تجربہ پس علیحدگی کا جائز قرار دے سکتا ہے، لیکن دنیا ایک اطلاق کثرت نہ فرض کی جاتی ہے، اور نہ شاید کبھی فرض کی جاتی تھی۔ تجربی سطح پر کمانڈ کا مقلوب تبادل (Receprocity) ہمارے لئے قطعی ہے، اور یہ اطلاق علیحدگی کے معانی ہے، یعنی جو ہے کہ انفیات میں موضوع و معروض کی دوگانگی توفائی جاتی ہے، لیکن ثنویت مفقود ہے۔ اس کے برخلاف اس لئے

تشکیل اس خبر سے ہوتی ہو، جس پر یہ خبر، متصرف ہے، اور میں پر اس کا تصرف درجہ حیات بڑھانے کے ساتھ ساتھ دیا دہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ کلاں اس خبر پر مشتمل نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں معنی فرد کا تمام راز صلاحیت میں پوشیدہ نہیں، اور ایک غیر متین حد تک صلاحیت کا راز یعنی افراد میں مل سکتا ہے۔ اس کا حقیقی نتیجہ انفرادی حریت ہوتی ہے۔ یہ حریت بقول میلبرانشی، ایک پوشیدہ راز ہوسکتی ہے، یا جیسا کہ دوا بوائے ریان کا خیال تھا، یہ سات سات کائنات میں سے آخری ہوسکتی ہے، یا جیسا کہ ہفڈنگ نے کہا ہے، یہ علم کے واقعی تحدیدی نقاط میں سے ایک ہے۔ ہم کو آخری رائے سے اتفاق ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ راز ہو، یا معمہ اگر یہ واقعہ نہیں، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ نغیبات میں، بجز واہمہ والتباس کے اور کیا باقی رہ جاتا ہے اس کے برخلاف اگر یہ واقعہ ہے، تو ایک شخص کی جسمانی ساخت، سنجملہ ان اسباب کے ہے، جن پر اس کی سیرت کی تشکیل موقوف ہوتی ہے۔ یہ ذات کا خاصہ کا ہو گا، نہ کہ صفت، جو تھوڑی یا بہت حد تک، اور بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کے تصرف میں ہوسکتی ہے،

جہلت، ذکاوت اور قدرت طبع

ہم نے کہا ہے کہ ایک تجربہ کرنے والے میں شروع ہی سے صلاحیت، یا نفس، یا حیثیت ایک مرکب درمیانی جزو کے موجود ہوتا ہے۔ اس میں ابھی اور اجزاء ترکیبی ہیں، جن کا ہم کو معائنہ کرنا ہے۔ یہ اس جزو سے، جس پر ہم مزاج کے زیر عنوان بحث کر چکے ہیں، اس بات میں مختلف ہوتے ہیں کہ یہ زیادہ محدود، اور اس لئے زیادہ متفرق ہوا کرتے ہیں۔ ان کا سراغ جسمانی احساس میں نہیں، بلکہ زیادہ متعین اور زیادہ

بقیہ ماہیہ صفحہ گزشتہ۔ اس کے پس پردہ وحدت اور محیط اکل مجموعیت (Totality) جو بعض اوقات مطلق کہلاتے ہیں، تجربی سطح سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس مسئلہ کے نفسیاتی مسائل پر بھی مصنف ہانے کہیں اور بحث کرنے کی کوشش کی ہے، دیکھو رسالہ فلاسوفیکل ریویو، اب تک فلاسوفیکل ریویو، صفحہ ۱۰۰

(مصنف) The Present Problems of General Psychology

خارجی احوال میں ملتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ ہر فرد میں بعض جبلتیں ہوتی ہیں اور مختلف افراد مختلف طریقوں سے فطری کمالات یا خامیوں کا اظہار کرتے ہیں۔

ہم پہلے جلی کردار کو لیتے ہیں۔ یہ اگرچہ کلاصلاحت پر موقوف ہوتا ہے اور اگرچہ تخلیقاً یہ اساسی اہمیت رکھتا ہے تاہم یہاں ہم کو بکثرت اس کے اور سی بات کی ضرورت نہیں کہ ہم اس کے درجہ کے پہچان لیں۔ عام الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ ادنیٰ سطح پر یہ انسان اور بہائم دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کی بنا پر ایک فرد انسانی اور دوسرے فرد انسانی میں فرق نہیں ہوسکتا، خواہم جبلت کو دین سمون میں لیں، یا محد و ممنون میں۔ اس کے متعلق یہاں ایک بات کہنی ہے جس سے جلی جذبات، جلی رغبت و نفرت اور جلی افعال میں تمیز ہو سکے گی۔ جلی جذبات کے ساتھ ہمیشہ مخصوص جذباتی مظاہر ہوتے ہیں لیکن یہ بھی کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کم از کم اپنے ابتدائی اظہار میں اپنی منتشر نوعیت کی وجہ سے ان محدود تر اور ادنیٰ افعال سے مختلف ہوتے ہیں جو طلبی حیوانات کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں جلی رغبت و نفرت اکثر، لیکن نہ ہمیشہ اپنے ساتھ جلی افعال لاتی ہے بعض اوقات اور خصوصاً بنی نوع انسان میں مناسب افعال بدیہیج اکتساب کئے جاتے ہیں جلی افعال جن کے لئے بالعموم جبلت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے؛ بالضرورت مخصوص جذبات کو پیدا نہیں کرتے۔ یہ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ کم از کم ان کی بنا پر سیرت میں تمیز نہیں کی جاسکتی۔ لیکن جلی جذبات کی صورت میں یہ امر شبہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ بعض اشخاص اوروں کے مقابلے میں بہت زیادہ زول بہت زیادہ غصیلے اور بہت جلدی، سہول جانے والے ہوتے ہیں لیکن یہ اختلافات یا تو ساخت کا نتیجہ ہوتے ہیں یا مد مزاج کا اگر یہ صحیح ہے تو ان پر اس سے قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہی ممکن ہے کہ یہ عادت کا نتیجہ ہوں۔ اس صورت میں یہ سیرت کو فرض کرتے ہیں جس کی تشکیل ایک حد تک اس سے قبل ہو چکی ہے تقریباً یہی بات رغبتوں کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے بعض اشخاص اجتہال پسند ہوتے ہیں۔ اس کو ہم فطری اور مطابق قیاس سمجھتے ہیں بعض اشخاص اعتدال پسند نہیں ہوتے، ممکن ہے کہ

کسی مرض کا نتیجہ ہو، مثلاً جنون سکریٹھی یا جنون عشقی یا جنون کی دیگر صورتوں میں۔ لیکن اکثر نتیجہ ہوتا ہے نفس پروری کا جس کی بدولت گمراہ تیز فہمی اور بھڑا ہوا عقل کرتے ہیں، مثلاً پٹو یا خرابا قی میں لیکن ابتداء کی یہ صورتیں ہر عام میں ناپید ہیں اور جبلتوں کے بالکل مٹانی ہیں۔ لہذا ہر قابل قبول عقیدہ کے مطابق جبلت کو ہمیشہ جبلت فردی نفسیات کے مسائل سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا بلکہ

سب اشخاص جبلتوں کے لحاظ سے تو مشابہ ہیں لیکن قابلیتوں اور صلاحیتوں کے لحاظ سے معاملہ برعکس ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم قابلیت سے فعلیت کا امکان مراد نہ لیں، بلکہ ایسی آسانی فردی اور کامل فعلیت کی طاقت مراد لیں، جو عوام میں مفقود ہو۔ اس قسم کی قابلیتوں کو ہم ذکاوت کہتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ ہر شخص میں کم از کم ایک ذکاوت ہوتی ہے، لیکن بعضوں میں دو ہوتی ہیں، لیکن نوع انسانی کی مجموعی ذکاوتیں بہت زیادہ ہیں، لہذا انفرادی اختلافات بھی اسی قدر زیادہ ہوتے ہیں۔ لہذا یہ مسئلہ جبلت کے مسئلہ کے برخلاف، فردی نفسیات کے لئے بہت اہم ہے، لیکن شخصی سیرت (محدود مسنون میں) کی تشکیل کے سوال کے یہ اہم نہیں، اور یہی اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے۔ لہذا ہم اس پر مختصر غور کریں گے۔ (الف) سب سے پہلے تو ہم کو کہنا چاہئے کہ یہ فرض کرنا ناقابلِ غلط ہے کہ ہر ذکاوت (عام مسنون میں) ایک مکمل طور پر منظم و ضابطہ کی صورت میں متوارث ہوتی ہے، کوئی شخص پہلے ہی شاعر نہیں ہوتا، اگرچہ کہ ہر شخص شاعر بن سکتا ہے اور جو بن بھی سکتا ہے، وہ موقع نہ ملنے کی وجہ سے گونکار رہ جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی طرف ہم غور کر رہے ہیں۔ اس اثنا میں ہم فرض کریں گے کہ ہم کو درشتہ میں ذکاوت نہیں ملتی، کیونکہ نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت پیچیدہ اور متغیر ہوتی ہے۔ درشتہ میں ہم کو اس کے بڑے بڑے اجزاء ترکیبی ملتے ہیں۔ ان اجزاء کی تعداد

۱۵ Dipsomania

۱۶ Brotomania

۱۷ ڈائپسومانیا کے Psychogram میں بھی اس کی کوئی جگہ نہیں، اس وجہ سے کہ ذہن کے تعلق سے منفرد،

تو اس طرح ان کے ان خدمات کی تعداد سے بہت کم جتنی ہے جو ضروری ہو سکتی ہے۔
 ذکاوتوں کو مرکب کرتے ہیں۔ ان اہل کار کا ہر ایک اسلئے اعلیٰ تعلیم سے حاصل
 ہوتا ہے۔ بشرطیکہ خود یہ تعلیم مکمل ہو۔ اس کے علاوہ یہ تمام مطابق فطرت افراد کے لئے
 ایک ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر فرد اس خاک میں جگہ پالتا ہے جو یہ تعلیم مہیا کرتی ہے۔
 لیکن اس تعلیم سے بعض ایسے اجزاء بھی متکشف ہوتے ہیں، جو موضوعی ہیں۔ ان کو
 ہم "عقلی" کہیں گے۔ ان کے مقابلے میں معروضی اجزاء ہیں، جو حقیقی معنوں میں ہوتی
 کہلاتے ہیں۔ سروس ہم کو مقدم الذکر سے کوئی تعلق نہیں، لیکن محض اس وجہ سے
 ان کو بھول نہ جانا چاہئے۔ موزال ذکر میں مندرجہ ذیل قابل بیان ہیں :- (۱) احساسی
 تمیز اور حرکتی حسّی و چالاکئی کے فروق، (۲) نازینت، مشاقت، اور اس لئے لازم
 کے لحاظ سے عقل پذیری۔ ان ہی دو معنوں کے تحت موروثی ذکاوت کے
 وہ تمام عناصر رکھے جاسکتے ہیں، جو اب تک معلوم ہوئے ہیں۔ لیکن اگر بلحاظ تفصیل یہ
 احصاء مکمل بھی ہو تب بھی اہلی سوال دیا کا دیا ہی باقی رہتا ہے۔ ہماری مراد ان سے
 مختلف اجتماعات کی توجیہ سے ہے، جہاں یہ حامل نہ ہو، وہاں عناصر کی تلاش
 شکاری کا جال ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ بین مقدم الذکر عنوان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :-
 یہ عقلی سیرت کے تفاوت اور پسندیدگیوں اور مشاغل کے اختلاف کی عمیق ترین بنیاد
 ہے۔ اگر ایک شخص شروع ہی سے ایک رنگ میں پانچ رنگ معلوم کر سکتا ہے اور دوسرے
 شخص صرف ایک انتقال کو محسوس کر سکتا ہے، تو ان دونوں افراد کا پیشہ پہلے ہی
 سے معلوم ہو جاتا ہے، اور یہ بالضرورت ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔ مناسب
 اختلافات کے ساتھ یہی بات احساسی یا حرکتی مہارت کی اوجہورتوں کے
 متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ یقیناً بہت دور تک نہیں جاسکتے، تاہم تیکہ ان کے
 مفہوم میں ظاہری اور حیاں معنوں کے علاوہ کچھ اور شامل نہ ہو۔ مثلاً اگر احساسی یا حرکتی
 وقت تمیز کے ساتھ ایک شیعین اور واضح خیل ہو تو ایک صورت ہوتی ہے، اور اگر
 یہ خیل اس کے ساتھ نہ ہو تو دوسری اکثر تو شاید اس کے ساتھ یہ خیل ہوتا ہے، لیکن
 بعض اوقات نہیں بھی ہوتا۔ اس کے علاوہ وقت میں جا لیا تو استعداد کے ساتھ

مل کر ایک شخص کو ایک خاص راستہ کی طرف مائل کرتی ہے اور عقلی سیرت کے ساتھ مل کر دوسرے راستہ کی طرف۔ لہذا سہولیت مجموعی ہم کو بین کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنے میں تامل ہونا چاہیے کہ احساسی تمیز ہر قسم کی سیرت کی ”عمیق ترین بنا“ ہے۔

ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ بین کی یہ مثال ہمارے مذکورہ بالا دو عنوانوں میں سے پہلے کے تحت آتی ہے۔ سچے ’ایس‘ میں نے ایک اور مثال کا اضافہ کیا ہے جو ہمارے دوسرے عنوان میں شامل ہے۔ یہ سب سے پہلے جزو ’یعنی احساس‘ کی طرف نہیں بلکہ سب سے آخری ’یعنی تلازم‘ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور موضوعی سہلو کو بھی اپنی بحث میں داخل کرتا ہے۔ وہ پہلے ذہن کا ایک ’سادہ قانون‘ بیان کرتا ہے کہ ہمارے مختلف تلازمات کی تفصیل کی تعیین میں موضوعی کسی ایک موثر عنصر ہے یا ایسا واقعہ ہے جس پر ہم اس سے قبل بار بار اصرار کر چکے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ابتدائی قانون انسانی سیرت اور ہدایت صبح کی توجیہ کرے گا۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے، وہ آگے چل کر کہتا ہے: ”تلازمات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ یہ یا تو ہر زمان ارتسامات کے درمیان ہوتے ہیں یا متعاقب ارتسامات کے اس قانون کا اثر.... ایک مخصوص شدت کے ساتھ صرف ہر زمان قسم کے تلازمات میں محسوس ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مصنف (ڈارٹنیو) کا خیال ہے کہ جس ذہن میں عضوی سہولیت قوی و شدید ہے اس میں ہر زمان تلازمات غالب ہیں گے اس کے مقابلہ میں جس ذہن میں یہ سہولیت معتدل ہے یعنی جولڈت والہ کی استعداد بد رجاعت دل رکھتے ہیں وہ واقعا کو ان کے تعاقب کی ترتیب میں تلازم کرنے کی طرف مائل ہوں گے“ اس کا خیال ہے کہ ذہنی عادت جس کو بالعموم تحمل کہتے ہیں، مصور اور شاعر کی خصوصیات میں سے ہے اس کی توجیہ اس کے نزدیک تلازم کی پہلی قسم سے ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسری قسم سے ان لوگوں کی توجیہ ہوتی ہے جو اگر ذہن فائق ہیں تو وہ تاریخ، یا سائنس کے ساتھ شغف رکھیں گے، نہ کہ طبیعتی فن کے ساتھ اس میں شبہ نہیں کہ اس سے زیادہ

لہ سیرت کے تعلق سے احساسی تفرق کی ایک دلچسپ اور موزوں زنجبٹ Jastrow

Character and Temperament میں ملے گی۔ مصنف۔

ناقص خیال اور کوئی نہیں ہو سکتا! اگر سادہ قارئین کا اثر مخصوص شدت کے ساتھ ہر زمانہ قسم کے تلازمات میں محسوس ہوتا ہے تو یہ احساس ہر شخص کو ہو گا خواہ اس کی استعداد زیادہ رکھے یا کم۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت نہیں کہ یہ ترجیح عوام ہے نہ کوئی شہادت اس بات کی ہے کہ یہ شاعروں کے لئے مخصوص ہے۔ دوسری طرف یہ افراض بھی کہ جو لوگ سانس کے ساتھ شغف رکھتے ہیں ان کا میلان خاطر موروثی اکتسابی متعاقب تلازمات کی طرف ہوتا ہے کم از کم اتنا ہی سبب بنیاد ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ معصوروں اور بیت سازوں کا دائرہ ایک طرح سے صرف اشیاء تک محدود ہے جس طرح کہ موزین کا دائرہ ایک مینوں میں واقعات تک محدود ہے۔ تاہم مقدم الذکر اکثر ایسی وضع و حالت کی تصویر کھینچتے ہیں جس سے فعلیت ترشح ہوتی ہے۔ اسی طرح موزی الذکر اگر محض واقعہ نگار ہی نہیں تو یہ ان مجموعی عوارض کے ساتھ اتنی ہی دیکھی رکھتے ہیں جن سے واقعات پیدا ہوتے ہیں، جتنی کہ نفس واقعات کے ساتھ۔ ذکاوتیں متنوع اور متعدد ہوتی ہیں ان کے عناصر بھی بہت سے ہوتے ہیں اور مختلف طریقوں سے ان کی جماعت بندی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی مختصر قطعی نہ ہو گا اور سب سے کم قطعی وہ عنصر ہو گا جو تقریباً وہی و خیالی ہے۔ ہر شخص ہر زمانہ اور متعاقب تلازمات قائم کرتا ہے اور ہر شخص کے لئے کبھی اشیاء موجب ہوتی ہیں کبھی واقعات، لیکن بقول اسکاٹل زان باطنی حس یا بقول خود تجربہ کی صورت ہے اور اسی وجہ سے متعاقب تلازم زیادہ آخری بھی ہے اور زیادہ ابتدائی بھی۔ اور ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شاعری سانس پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ذکاوتیں ہمیشہ ملتف اور بالعموم بہت ملتف نفسیاتی مجموعہ "انجوم" ہوتی ہیں تو ہم کو تحقیق یہ کرنا چاہئے کہ ان کے اجزاء اور کبھی کس طرح ایک متحد اور متلازم کل بنتے ہیں۔ لیکن یہ یہ بھولنا چاہئے کہ ناموافق حالات میں یہ اس طرح کا کل نہیں بنتے۔ اور بہت سی غائبناک صورتوں میں جہاں مطلوبہ تلازم حاصل ہو جاتا ہے یہ بار بار کی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے جیسا کہ اکتساب کی اور صورتوں میں ہوا کرتا ہے۔ یہ اصلی صلاحیت کا جزو نہیں ہوتا، اسوا اس کے

یہاں تحریر کی لذت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ اہم کی طرف سے۔ اس کی ایک سادہ مثال یہ ہے کہ شریعوں کے ساتھ گہری دلچسپی ان کی نقل و اتارنے کی غمخواری کو ششوں کا باعث ہوتی ہے۔ اس سے لازماً آواز کی مطابقت کا اختلاف ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک طرف تو وہ دلچسپی طول کشے گی اور زیادہ ہوگی اور دوسری طرف ان کا تلامذہ کم ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں اس طرح پر گمانے والے کی ذکاوت کے دو بڑے اجزاء ہم مل جائیں گے۔

لیکن بعضوں کے نزدیک ایسی مثالیں موجود ہیں جن میں ذکاوتیں شروع ہی میں ظاہر ہو جاتی ہیں چنانچہ مکمل نے موزارٹ بٹلر اور پینسل کی طرف اشارہ کر کے لکھا ہے: ”کہا جاسکتا ہے کہ ان سب کی تحریر جلد سے ہی جس طرح کہ شہد کی مکھی اور مور کی ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ذکاوت اور جبلت میں چند مشابہتیں ہیں لیکن ان میں بعض اختلافات بھی ہیں۔ اول۔ دو افراد کا اختلاف ایک کا جوہر ہے جیسے کہ ان کا اتحاد دوسرے کا۔ اگر ہر بچہ موزارٹ کی طرح موسیقی کا یا بٹلر کی طرح ریاضی کا، پسند نشی ماہر ہوتا تو ایسی صورتوں میں ذکاوت یا درست طبع کا مخصوص میلان محفل ہو جاتا۔ اس کے برخلاف اگر شہد کی مکھی یا مور اس غیر معمولی مہارت کا کبھی کبھی اظہار کرتے، جواب ان کی نوع سے ساتھ مخصوص ہے تو ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ ان کی تحریر کی جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔ دوم۔ ترقی فطری ذکاوت کی غیر متغیر علامت ہے اور یہ دو طرح سے۔ ایک بلحاظ معمول سے پہلے کی چٹکی اور دوسرے بلحاظ نوعیت۔ لیکن یہ ترقی جبلت کی خصوصیت نہیں ہوتی۔ بقول ڈارون ”اگر موزارٹ تین برس کی عمر میں حیرت انگیز طور پر کمرشق کے بعد سافو بجانے کے بجائے کسی شق کے بغیر ایک سرنکاتا تو کہا جاسکتا تھا کہ اس کا یہ فعل جبلتی تھا۔ ہم اس پر اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ جس نسبت سے اس کی یہ ذکاوت جلی تھی یعنی یہ کہ اس کا اظہار شق کی بدولت کسی ترقی کے بغیر ہوا، اسی نسبت سے اس میں بعد میں

بھی ترقی نہ ہو سکے گی یہ دونوں فرق مختصر اس طرح بیان کیے جاسکتے ہیں کہ جبلت
 تلازم بغیر اختلاف کے مساوی ہے اور دکاوت اختلاف بلا تلازم کے ایک صورت
 میں تو نوع کے انتخاب نے اختلاف کو مٹا کر تلازم کو مستقل کیا ہے۔ اور دوسری صورت
 میں تو اثر نے اختلاف مہیا کیا ہے۔ اور تلازم کا حصول فرو اور عوارض ملکات
 کے بے چھوڑ دیا ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ جبلت اور دکاوت میں جو مشابہت و اختلاف
 تحلیل سے منکشف ہوتا ہے، اس کی توجیہ ہمارے نزدیک تخلیقی نفسیات سے ہو سکتی
 ہے۔ ہر جگہ کی طرح یہاں بھی قانون تسلسل ہمارا رہنما ہے جبلت اور عقل (Intelligence)
 میں تو بونگساک کا خیال صحیح ہے کہ کوئی المقاتی عدم تسلسل نہیں، جو چیز کہ اس وقت
 جبلت ہے، وہ ہمیشہ سے جبلت نہیں ہو سکتی یہاں بھی اجزا بتلیبی کا تفرق ان کی
 ترکیب پر مقدم ہونا چاہیے، اور پھر موضوعی انتخاب کی کار فرمائی بھی ضروری ہے۔
 اس کے برخلاف جو چیز کہ اس وقت دکاوت ہے، اور جس کی تکمیل کیلئے اس وقت
 عقل درکار ہوتی ہے، وہ مستقبل بعید میں جبلت بن سکتی ہے اس وقت بھی اس کا
 جبلت سے قریب ہونا ان دونوں کی مشابہت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اگرچہ
 اس کی بنا پر ان دونوں کو بعینہ ایک ہی نہیں سمجھا جاسکتا۔
 (زج) دکاوت اور جبلت کے تعلق کی بحث سے ہم ایک اور تعلق کی طرف
 آتے ہیں یہ بھی مدت سے زیر بحث ہے۔ ہماری مراد دکاوت اور ندرت طبع
 کے تعلق سے ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ان میں اختلاف ہوتا ہے سوال صرف یہ ہے کہ ان کا
 اختلاف بلحاظ جنس ہوتا ہے یا بلحاظ درجہ۔ ظاہر ہے کہ اس کا انحصار ان اصطلاحات
 کے معنوں پر ہے۔ عام محاورہ میں تو دونوں سے ایک ایسی قابلیت مدلول ہوتی ہے
 جو عوام الناس کی قابلیت سے بالاتر ہے اور اس بنا پر یہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے
 ہیں لیکن دکاوت غلطی بھی ہو سکتی ہے اور برخلاف اس کے ندرت طبع ہمیشہ، غلطی نہوا
 کرتی ہے۔ اس صورت میں بھی حسی دکاوت اور ندرت طبع

لے یہ ایک عجیب بات ہے کہ بعض کردار ایک نوع میں توجہلی ہوتا ہے لیکن بعض اوقات
 یہی کردار دوسری نوع کے فرو میں جا کر دکاوت بن جاتا ہے (مصنف)

نہیں بلکہ یہ اس کے ساتھ پیدا ہوتی ہے اور پیدا ہونے ہی کے وقت اس کے لیے
تحدید کر دی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک شخص کی ندرت طبع فطری ہوتی
ہے لیکن یہ موردی نہیں ہوتی۔ یہ موضوع سے قطعی کہتی ہے، نہ کہ اس کے
نفس مایہ سے جیسے کہ اس کی ذکاوتیں دکھا کرتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو جہاد و کفایت
کے لیے کافی ہے، وہ ندرت طبع کے لیے ناپید ہے۔ اور ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ندرت
ہے۔ لیکن ان دونوں کا جنسی فرق صرف اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب ندرت طبع
بہت غالب اور نمایاں ہوتی ہے اور یہ فرق اس اجتہاد اور خلافت کی بنا پر
ہوتا ہے جو صرف موقوف ندرت طبع میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ یہ توارث کی علامات
نہیں بلکہ یہ توارث کی ضد ہیں۔ مختصر یہ کہ ندرت طبع اس موضوعی انتخاب کی طرف
اشارہ کرتی ہے جس کو ہم نے اپنے نفسیاتی فرد کی بڑی خصوصیت کہا ہے، جو
صلاحیت نہیں رکھتا۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو جو کچھ اجتہاد یا خلافت یعنی فرد کی
طرف سے ظہور میں آتی ہے، وہ اس کی صلاحیت کا نہیں بلکہ اس چیز کا نتیجہ ہوگی، جو
اس صلاحیت سے بناتا ہے۔

یہی بنا ہے قطعی اور موردی کی اس تفریق کی جس کو ہم نے اوپر اختیار
کیا ہے۔ خادون سے قبل کے دنوں میں یہ تفریق عام طور پر مسلم تھی جیسا کہ
پلاسٹر کوکس کی تصنیف سے معلوم ہوتا ہے۔ انواع کا مسائل ارتقاء ان اہمیت
پر پردہ ڈالنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جو اس اقرض کی بدولت روشنی میں

لے وراثت کے متعلق گالٹن کہتا ہے: "جوئیس کہ قابلیت کے اتمام سے قبل ہوتی ہیں ان میں یہ قابلیت اوسطاً
اور باقاعدہ ترقی پذیر ہوتی ہے اور جنہیں کہ بعد میں آتی ہیں ان میں یہ قابلیت اسی قدر نامدگی کے ساتھ زوال
پذیر ہوتی ہے۔ اور طبع اس نوع کا اشتداد ہوتا ہے اگرچہ ندرت طبع موردی ہوتی ہے لیکن اس کی بیوٹیٹائیں
ایسی تھیں جن میں اس ندرت کی شہادت نہیں ملتی۔ شکسپیئر، نیوٹن، ویلینگٹن، دیگاردست،
لامب، تین، ونیو، اس کی شاہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود گالٹن کا قول ہے کہ دونوں ہی (یعنی باپ اور بیٹا)
کا رشتہ ندرت طبع کی موردی ہونے کی اگر وہ نہیں تو نادر واقعہ شمال ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دونوں قابل تھو
لیکن کہ "ندرت طبع" کا اطلاق دونوں کے لیے ایک ہی درجہ میں شمال ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ گالٹن نے اور
نام: بیوان لیکن ہر جگہ ندرت طبع کی شہادت شبنہ ہے (مصنف) لکھ (Prosper Lucas)

آئے تھے کہ انجی مدت عمر میں اذی مستقل ہوتی اور ثابت ہوتی ہیں یہی بنا ہے
ای، جو فہرے سینٹ ہیلری اور کووی اے کے درمیان مناظر و مناظر کی
مان میں سے ایک تو نقشہ کی وحدت پر زور دیتا ہے اور دوسرا اصناف کے اختلاف
پر۔ تو کس ان دونوں مناظرین کے دعویٰ اور جواب دعویٰ کو ترکیب دیتا ہے۔
خلقت میں وہ دو سمرتبہ قوانین کا رفرما پاتا ہے۔ ایک قانون "اختراع" اور دوسرا
قانون "نقل" ان میں مقدم الذکر تو تحیل، یا ابداع کا مائل ہے اور مثل اخلاطیہ کی طرح
اشارہ کرتا ہے۔ دوسرا حافظہ کا مائل ہے اور تکرار و ممول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
اس کا خیال ہے کہ جب ہم خلقت سے تناسل کی طرف آتے ہیں تو یہی دو
قوانین دوبارہ نمایاں ہوتے ہیں، لیکن اس کی وسعت کم ہو جاتی، اور ان کے
نام بدل جاتے ہیں۔ تناسل ان حدود سے تجاوز نہیں ہو سکتا، جو انواع نے مقرر کی
ہیں اور ان ہی حدود کے اندر دو قوانین رونما ہوتے ہیں۔ ایک قانون توارث جو
نقل کا مائل ہوتا ہے اور استعمار انواع میں مدد کرتا ہے۔ دوسرا قانون Inneity
جو اختراع کا جواب ہے اور فرد کو پیدا کرتا ہے۔ تو کس کا خیال ہے کہ فردیت ہر
اس جگہ دستیاب ہوتی ہے جہاں زندگی ہوتی ہے لیکن ہم انسانی سطح پر اس کو
خصوصیت کے ساتھ پاتے ہیں، اور اسی سطح پر ہم شخصیت کا نام پہلی مرتبہ سننے میں
طبعی تاریخ میں ہم ایک پہلی جان کی طرف سے اس قدر لا پرواہ ہوتے ہیں کہ ہم
انواع پر بھی گرتھک جاتے ہیں، اور افراد کو نظر انداز کر دیتے ہیں، لیکن انسانی تاریخ میں
انفرادیت ہمیشہ اہم ہوتی ہے، خصوصاً اس وقت جب یہ کسی ناو طبع کی شخصیت
ہو۔ بہذا ندرت طبع صرف ایک خاص مثال ہے جو تجربہ کرنے والے اور
اس کی صلاحیت یا بقول تو کس Inneity اور توارث کے فرق کی طرف توجہ منتقل
کراتی ہے، ان میں سے ایک تو ندرت طبع اور اختراع کا مرثیہ ہے اور دوسرا
ذکاوت اور تقلید کا۔ لیکن یہ سب کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص میں کچھ نہ کچھ

Geoffrey Saint Hillaire

Cuvier

Inneity

ہدایت ملج ہوتی ہے۔ یہاں سنوں میں صحیح ہے، کہ ہر شخص کسی کسی حد تک
 جہاد اور باج کر سکتا ہے۔ کم و بیش موضوعی انتخاب فردیت کی لازمی شرط ہے۔
 مختصر یہ کہ اس وقت تک ہم نے صرف انتقال کو واضح کرنے کی کوشش
 کی ہے، جس کی طرف ہم نے شروع میں اشارہ کیا ہے ہم نے اس موردی صلاحیت
 سے اپنی بحث کا آغاز کیا ہے جو سیریات کے عینی فرد کو عام نفسیات کے
 نفسیاتی فرد سے متمیز کرتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ کم و بیش عینی فرد کو موضوعی ہستی کی اس
 ”مرکزیت“ کا حقدار ثابت کر دیا ہے جس کی توارث کے واقعات بظاہر تردید
 کرتے ہیں یعنی فرد اپنی صلاحیت کی توجہ نہیں کر سکتا، اور یہ صلاحیت عینی فرد کی توجہ کر سکتی ہے
 اس طرح ہم پھر اسی نقطہ نظر کی طرف عود کرتے ہیں جس سے ہم نے اپنی بحث کا آغاز
 کیا تھا۔ اس میں نئی بات صرف اس قدر ہے کہ موضوع و معروض کی صورتی
 ثنویت کی بجائے اب ہم کو ایک واقعی موضوع کے ”مخصوص نقطہ نظر“ اور اس
 کائنات پر غور کرنا پڑتا ہے۔ جو اس کے سامنے ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ
 میں ہم کو تاریخی دنیا کے متعین شخص پر بحث کرنا ہے۔ سیریات کا پورا کام (جو یہاں
 ہمارے دائرہ سے خارج ہے) یہ ہے کہ تشکیل سیرت میں ان دونوں اجزاء کے
 تعامل کو دریافت کرے۔ یہ تعامل اپنا مغلوب پہلو بھی رکھتا ہے، یعنی کائنات پر
 تاریخی شخص کا اثر۔ لیکن اس پہلو سے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں سیریات
 اور تاریخ و حیاتیات میں یہی فرق ہے کہ مورخ الذکر کو دونوں پہلوؤں سے تعلق ہوتا ہے،
 لیکن یہاں یہ بتا دینا مفید ہوگا، کہ ب کے ب علوم اس روشنی پر موقوف
 ہوتے ہیں جو اس چیز سے پیدا ہوتی ہے جس کو اجتماعی واسطہ کی شفافیت کہا
 جاسکتا ہے جس طرح یہ واسطہ صاف ہوتا جاتا ہے اسی طرح اس کی بدولت زیادہ
 چیزیں دیکھی جاسکتی ہیں اور شعور ذات اور دوسری ذاتوں کے ساتھ عملی و کیفیت
 اور خود ہمدردی بھی اسی طرح وسیع تر اور عمیق ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح عام
 نفسیات یعنی فردی تجربہ کا علم پہلی مرتبہ ممکن ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ علم سیریات کو

نفیات متقابلہ کی ہر ذکر تاسیہ جو ان جنبی افراد کو اندر کی طرف سے شکل و صورت دیتے ہیں جن میں ہم رہتے اور چلتے پھرتے ہیں۔
 ذیل کے خیالات اور اس کی نیتوں کی اندر کی طرف سے یہ جائز تاویل سیریات کا مخصوص نصب العین ہے نہ کہ وہ بے جان نفس نگاری جو اعداد و شمار اور تلامذہ کے ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ صرف اسی طرح نفسیات، بشیت مجموعی نہیں کوئی نہ کوئی تشل باقی رہتا ہے چونکہ سیریات کی تفصیل ہمارے دائرہ سے خارج ہے، لہذا اب ہم کو چند ایسے ذیلی سوالات پر بحث کرنا ہے جو کلی طور پر خصوصی نہیں، لیکن جن کو اس تشل سے تعلق ہے، سب سے آخر میں ہم کو سیریات اور عام نفسیات کو ہم مرتبہ بنانا ہے۔

عقل، عواطف اور سیرت

(۴) فردیت، سیرت، اور شخصیت، انسانی سطح پر اصالتاً بعینہ ایک ہوتی ہیں اور اکثر یہ ایک ہی معنوں میں استعمال کی جاتی ہیں لیکن عقل اور سیرت کا تعلق متنازع فیہ ہے یہ مجملہ سرحدی سوالات کے ہے جس پر ہم کو کچھ تو فوراً اس کی خاطر اور کچھ سیرت کے تصور کی توضیح کے لئے بحث کرنا ہے لیکن سب سے پہلے تو ہم کو اصطلاحات پر اعتراض ہے عقل کا ارادہ کی طرح ذکر کرنے سے ہم اس قوانینی نظریہ ذہن میں جا پڑتے ہیں جس سے ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے، جس طرح کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو ارادہ کرتا ہے فعلیت ایک ہی ہے لیکن ارادہ اور عقل کا فرق واضح ہے۔ مقدم الذکر ابتدائی سے یعنی یہ کہ اس کو نمایاں یعنی ذات کی بقا اور اصلاح سے تعلق ہوتا ہے۔ موزر الذکر ثانوی اور مالی ہے۔

۱۔ دیکھو باب پانزدہم بند ۳، باب شانزدہم بند ۲، اور باب ہند معنی ۱۔ Sentiments

۲۔ دیو کے خلاف اس مسئلہ پر جھگڑنے میں فوایلی Fouillee اور ملاپورت Malapert ایک ہی لغام الذہول کے متحجب تھے ہیں ملاپورت کہتا ہے کہ عقل ذات خود میں دیتی ہے اور

جس کو شروع میں ان غایات کے وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ کوئی موضوع اپنے آپ کو محدود نہیں کرتا بلکہ اس کی ضرورت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محدود ہے اور اس معروض پر مشروط ہوتا ہے جس سے اس کو معاملہ پڑتا ہے۔ عقل کی اس مجموعہ ضوابط کی صورت میں پھیل جوا اس تعالٰیٰ میں مدد کرتا ہے، ہم دیکھ چکے ہیں کہ انفرادی مقصد کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس میں الموضوعی تعالٰیٰ کا حامل ہوتی ہے، جو اجتماعی واسطہ کی روشنیوں کو مشتمل کرتا ہے۔ پس اگر یہ مجموعہ ضوابط ناعمل ہے اور عقل کے نام کا ہل ہے، تو یہ ایک ایسی ساخت ہے جو علماتی معروض سے ساتھ متلازم اور اس لئے موضوعات معین ہوتی ہے۔ لہذا اس حد تک یہ بالکل غیر شخصی ہے۔ اگر کوئی شخص فکر کرتا جا رہا ہے تو اس کو کھیل کھیلنا پڑتا ہے تاکہ وہ جیت جائے لیکن کھیل کے قوانین اس کی اختراع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غام محاورہ میں ایک شخص کی عقل اور اس کی سیرت ہمیشہ متین اور زیادہ تر ایک دوسرے سے بے نیاز، سمجھی جاتی ہیں۔ اس کی سیرت کا انکشاف تو اس مجموعہ ضوابط کے استعمال میں ہوتا ہے وہ اس میں صلاح و ترسیم کر سکتا ہے اس کو نظر انداز کر سکتا ہے یا اس کے بڑے استعمال میں اس کا استعمال ہے۔ اس حد تک تو اس پر ایک ذمہ داری ہے اور یہی ذمہ داری اس کے شخصی بہتان کا معیار ہے۔ لہذا اجماعاً یہ مجموعہ ضوابط مودعی ہوتا ہے نہ کہ قطعی۔ اس کو فرد کی صلاحیت سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ اس کی موضوعی ہستی سے۔ یہ ایک عطیہ ہے جس کے لئے اس کی مدد ہو سکتی ہے نہ ذمہ۔

یہ معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہم اس نتیجہ پر صرف ساختی نفسیات کے نقطہ نظر سے پہنچتے ہیں۔ یعنی یہ کہ اس کو عقل کی تخلیقی نظر ڈال کر اور محدود ترین معنوں میں سمجھ کر بقیہ مابقیہ کو شش امکا اس قدر غالب اور ناک شکل ہو جاتی ہے کہ اس میں اور عملیت دونوں تقریباً محو ہو جاتی ہیں۔ خواہ یہ بعض اوقات عقل اور شعور کو ہم سمجھتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ جو عقل کی شکل سیرت کا آگے لہذا یہ شکل سیرت کا جزو ہوگی (وصف) اس میں بننا ہے۔ یہ نیکار دت کے مشہور عقیدہ کی کہ ارادہ ایک منہ میں غیر محدود کہا جاسکتا ہے اور کاروائی کے اس ترجمہ کی کہ ایک بوٹ صاف کرنے والے تک

آرٹھ کائنات دیا اور پہنچنا کہ اس کی نشی ہو گئی۔ بال بے معنی ہے وصف ل Structural Psychology

حاصل کرتے ہیں۔ لیکن ظیفی نقطہ نظر سے اور عقل کی واقعی صورت کو ملحوظ رکھ کر ہم عقل اور سیرت کے تعلق کے نئے پہلوؤں تک پہنچتے ہیں۔ ان کو کلا نظر انداز کر دینا ممکن تو ہے، لیکن مناسب نہیں۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ بھولنا چاہیے کہ عقل کی عقلی صلاحیت بالکل اس ترقی پذیر تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے جو اس کے اسلاف کے موضوعی انتخاب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ خود یہ عقلی فردان اجتماعی روایات پر بڑھا اور پلتا ہے جن کو ان اسلاف نے پیدا کیا اور باقی رکھا۔ انسانی سوسائٹی کی آلی وحدت عقل کا نتیجہ ہوتی ہے اور عقل کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ عقلی فرد صرف اس مضاعف فردی عضو ہے ”کے رکن“ کی حیثیت سے شخص بنتا ہے اور یہ کیفیت صرف عقل کی بدولت ممکن ہوتی ہے۔ لہذا ہم سیرت اور عقل کو خود مختار نہیں سمجھ سکتے۔ ہم صرف دو باتوں پر اصرار کر سکتے ہیں :- (۱) جب ہم مثلاً ”فہم عامہ“ کا ذکر کرتے ہیں تو زیر بحث عقل نقطہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اور (۲) اس حد تک اس سے سیرت میں نہیں ہوتی۔

اس کے علاوہ جب ہم اکثر اشخاص کے خیالات کو عقل کا، بغیر اس تحدید کے ذکر کرتے ہیں تب البتہ کم و بیش عدم تکمیل سے عقل نظر کرنے کے بعد کسی نہ کسی قسم کا اجتہاد کوئی نہ کوئی ذاتی علم اور مختلف صورتوں میں شخصی تعصبات پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اجتہاد تو ہم کو اس چیز میں ملتا ہے جس کو ماہرین نفسیات اختراعی یا تکنیکی تخیل کہتے ہیں شخصی تعصب ہم کو اس جگہ نظر آتا ہے جہاں یقین کسی معروضی ہنر پر مبنی (یا مندرجہ ذیل) ہونے کی بجائے تاثری ارادی طرز رویہ کا نتیجہ ہو۔ دونوں صورتوں میں غیر مشتبہ طور پر شخصی سیرت سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ دونوں ایک خاص انتخابی ترکیب کو شامل ہوتے ہیں تاہم دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی اس کو اس ترکیب کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا جو عقل کو منطق سے ملاتی ہے۔

۱۔ ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ان محدود ذہنوں میں عقل ایک غیر محقق نصب نہیں ہے۔ بلکہ ایک ادراکی۔ دیکھو باب ۱۰ اور ۱۱۔
 ۲۔ Over-individual Organisms (۱) دیکھو باب ۱۰ اور ۱۱۔
 ۳۔ دیکھو باب ۱۰ اور ۱۱۔ (۲) دیکھو باب ۱۰ اور ۱۱۔

۴۔ ہم بتاؤ کہ ایک شخص کس قسم کا ہے تو اس کو بتاؤں گا کہ وہ کونسا فلسفہ پسند کرے گا (مصف)

سرنگہ ایک ہی تشلی سلسلہ کی ”دست ورزمی“ ہوتی ہے لیکن آخری میں تو مہر و تعلقات تنہا معنیات ہوتے ہیں، اور باقی دو میں موضوعی و پندیاں علت غائی ہوتی ہیں لیکن ان میں بھی فرق ہے بعضات کی وجہ سے تو ہم ان خیالات کی تصدیق کے متلاشی رہتے ہیں جو ہم اختیار کر چکے ہیں، لیکن کچھ بھی تحلیل و بررئے امکانات کے دروازے کھولنا رہتا ہے اور ممکن ہے کہ اس کا ہماری سیرت کے ارتقا پر گہرا اثر ہو جب یہ اثر فی الواقع پڑتا ہے تو ہم اس کو اچھے یا برے الہام کا نتیجہ سمجھتے ہیں، نہ کہ ”عقل“ بحیثیت مجبورہ ضوابط کا اس کی وجہ یہ ہے کہ اب ہم ہر اس چیز کا ردہ چاک کرتے ہیں جو مالمی ہوتی ہے، اور نفسیات کی حد تک ہم جاندار شخصیت تک پہنچتے معلوم ہوتے ہیں، جس پر تمام ساخت انجام کار موقوف ہوئی ہے مختصر یہ کہ عقل کا اشارہ مکمل حالت ذہن کی طرف ایسے طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ عقل کا نہیں ہو سکتا، لہذا اس حد تک تو عقل سے سیرت کا انکشاف ہو سکا اور عقل سے لازمی نہیں کہ ہو۔

اس سے ہم لازماً ایک ایسے سوال پر پہنچتے ہیں جس میں بھی سیرت و عقل کا تعلق شامل ہے۔ ہماری مراد عوالمف کے ارتقاء سے ہے۔ زانہ حال کے مشاہیر ماہرین نفسیات نے اس چیز کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے جس کو ”منطق و الحف“ کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض ”مثلاً ذنب“ ”جذبی یا تاثری استدلال“ پر بہت زور دیتے ہیں، اور بعض ”مثلاً پا لھان اور ابن صرف تاثری تعلیم تجربہ اور تاثری علامت“ وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ مقدم الذکر جماعت کے عقائد پر ہم کو مزید بحث کی ضرورت نہیں، کیونکہ ان کے ”استدلال اور جذبہ پیدا کرنے کے اثرات پر تعین کے زیر عنوان غور ہو چکا ہے۔“ موخر الذکر کے عقائد البتہ اس قابل ہیں کہ غور و تدبیر کر ان پر غور کر لیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ارتقاء و عوالمف کی جو توضیح و تصریح ان لوگوں نے کی ہے، وہ تجربہ کرنے والے موضوع کی خالصتہ فلسفی ہستی کے منافی ہے، جس پر ہم نے اس قدر زور دیا ہے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ احضاریت جو شروع سے ہمارے پیچھے لگی ہوئی ہے، اب تاثری منطق کے نئے بھیس میں ہمارے سامنے آتی ہے، اس عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ تجربہ کی ترقی کے ساتھ

ساتھ اس تجربہ کا تاثری ارادی پہلو من حیث کلی ایک ایسے ”شمول“ اور ایسی ساخت کو منکشف کرتا ہے جو اس ”شمول“ اور ساخت کے مشابہ ہے جو وقتی پہلو میں احساسات، مثالاً تصورات اور علامت اور ان کے قائل تمام اور استحالہ جات میں پایا جاتا ہے، ان دونوں میں مشاکلت ثابت کرنے کی کوشش اس وجہ سے اور بھی زیادہ مگرہ کن ہے کہ بیان کے بظاہر خفیف، بسکن و حال ہم تغیر سے یہ بات بال صیح ہو جاتی ہے اگر ہم باطنی اور اعلیٰ یا شعوزات کے ”شمول“ کو ہم تجربے کے اساسی سمجھ لیں تو احضاریت حق بجانب ثابت ہو جاتی ہے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ شعوزات تجربے کے جزو سے زیادہ ہے اور یہ کہ تجربہ ہمیشہ علم سے زیادہ وسیع ہوتا ہے تو ہم اس میں ذلیفہ اور ساخت دونوں شامل ہوتے ہیں تو احضاریت کا خاتمہ ہو جاتا ہے اب ہم اتفاقات پر نگاہ کریں گے ہم اس سے قبل کہ چچے ہیں کہ حسیات کو احساسی، جمالی، عقلی وغیرہ کہنے میں ہم حقیقت اس خاصیت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جو ہر تجربہ میں آخری موضوعی جزو ہوتی ہے اور اس میں معین معروضی شمول کی طرف بھی جو محسوس کرتا، پایا، ناخوش کرتا، ہے۔ شعوزات کی سطح پر تو ہم بلاشبہ اس جزو کو معلوم کر لیتے ہیں، لیکن یہ علم بجائے اس کے کہ ”موضوعاً موضوعی“ کو موضوعاً معروضی کے ساتھ متحد کر دے ان کی جو ہری ثنویت کو منکشف کرتا ہے بلکہ لیکن جب ہم عواطف کا ذکر کرتے ہیں تو ہم کسی مخصوص شمول اور اس کی موجودگی یا عدم موجودگی سے پیدا ہونے والی حسیت کی طرف اشارہ نہیں کرتے، بلکہ ہمارے ”مجموع میں علی العموم وہ طلبی رویہ یعنی محبت یا نفرت“ بھی شامل ہوتی ہے جو اس حسیت کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ عواطف تاثری ارادی رویہ کے وجود بالقوۃ کو فرض کرتے ہیں نہ کہ وجود بالفعل کو اس کے

۱۔ دیکھو باب اول بندہ ۶؛ باب پانزدہم بندہ ۲۰؛ یہ فرض کرنا یقیناً صحیح نہ ہو گا کہ تمام معنی میں جن کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، ہمنا احضاریت کو قبول کرتے ہیں لیکن انہوں نے بے وقتی سے ایک ہی علم کا بظاہر صریح نقطہ نظر اختیار کیا ہے، جو اکثر یہی سچپ واقعات کو ہم بنا دیتا ہے، جن انہوں نے جمع کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے اس بات سے انکار کرتے ہوئے حسیت معلقہ موضوعی ہے اور حس (حیثیت حسی) سے بال مختلف ہے اور اس لئے اس قابل نہیں کہ اس پر تجسیم مد تجربہ کے سے اعمال ہوں (مضف) ۱۔ دیکھو باب دوم بندہ ۶؛ باب دوم بندہ ۲ (مضف)

برخلاف حسیت اور جذبہ بحیثیت حسیت جذبہ نفسیاتی نقطہ نظر سے واقعی حالات، یعنی ان حالات کو شامل ہوتے ہیں جو حقیقی ہیں یا یاد کئے ہوئے ہیں یا متوہم ہیں، یا مفروض حسیت کا ہر دائمی تجربہ ہر جذبی رد عمل، تجربہ کرنے والے کی حیات کا ایک سانحہ ہوتا ہے۔ لیکن عواطف سوانح نہیں اور اس لئے واقعی حالات سے الگ رہ کر بھی باقی رہ سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ یہاں ہوتے ہیں۔ اس حیثیت میں یہ ہم کو موجودہ حواضی حالات کے ماوراء ہیں موضوعی انتخاب کی طرف واپس لے جاتے ہیں جس سے انجام کار ان کی توجیہ ہوتی ہے۔ لیکن عواطف اور حسیات یا جذبات کا یہ فرق اور زیادہ متعین کیا جاسکتا ہے جتنا تجربہ ہم عواطف کو احساسی یا عقلی نہیں کہتے، اور نہ ہم کسی مخصوص جذبہ کی صورت میں عواطف کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلی بات کے متعلق یہ کہنا کافی ہے کہ جن مخصوص ضروریات و مشمولات سے عواطف کو تعلق ہوتا ہے وہ فی الجملہ جسمانی اور شخصی تاثرات کے ہم مرتبہ ہوتے ہیں۔ یہ مستقل قیمتوں پر دالت کرتے ہیں یہ تین شخصوں یا غیر شخصی اور واقعہ یہ ہے کہ یہ ایسے ہی فرض کئے جاتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں کہ جیسا کہ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں تین ایک عقلی عمل ہے نیکلن یہ ایک ایسا عمل نہیں جس کی اپنی منطق علیحدہ ہو، اگرچہ اس کا مخصوص دائرہ عمل یعنی طلب و قوف کے دائرہ عمل سے علیحدہ ہے۔ تعلق کی حد تک ان دونوں دائرہ عمل کی عنیت کو نظر انداز کرنا، اور اس کے

لے (Dispositional) لے اور اس طرح جہاں ماذات، یعنی ایک ہی صیغے حالت کی تکرار قانون مذکور کے مطابق اس صیغے یا جذبہ کی شدت کو کم کرتی ہے جو ان سے پیدا ہوتا ہے وہاں بلانات نام نہاد قانون مجاہد کے مطابق مجاہد کے زیر اثر زیادہ قوی مدبر مطلب ہو جاتے ہیں۔ دیکھو کتاب ہذا باب ہم بندہ باب سوم بندہ ۱، جہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمام عواطف ویلانی ہوتے ہیں لیکن تمام بلانات عاقل نہیں ہوتے۔ ان میں اشتراک صرف اس قانون حالت کا ہوتا ہے، مصنف، لے دیڈ کا قول ہے اگرچہ اس کے مدد کی کسی دوسری صیغے کے لئے عواطف کا نام نہیں دیا گیا۔ ڈوگلس سٹیورٹ (D. Stewart) کا قول ہے ”ہم ایسی کسی مشین یا کسی ایسے طبعی قیاس یا کسی اور نظری مسئلہ کے متعلق کسی شخص کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے جن سے حیات کے پیدا ہونے یا مل کے تاثر ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔“ (مصنف)

ان دونوں میں عقلی مماثلت کو تسلیم کرنا، حالانکہ فی الواقع ان میں کوئی مماثلت نہیں، ہم کو ایک ایسی آدر د "معلوم ہوتی ہے، کہ جس کو صرف اس طرح چھپایا جاسکتا ہے کہ اس حسیّت اور توجہ کو محض "مشمول" سمجھا جائے جو موضوعی انتخاب میں شامل ہوتی ہیں۔ کوئی تجربہ اس قسم کا نہیں، جس پر اس کا اطلاق ہوتا ہو، اگرچہ مشمولہ کی ناقص تحلیل کی وجہ سے احضاریت اس قسم کے تجربہ کو فرض کرنے کی طرف سے مانع ہوتی ہے جس معروضی مرکب کو ایجاب یا مسلک بنا جیتی سمجھا جاتا ہے اور اسی کے مطابق اس سے محبت یا نفرت کی جاتی ہے، اس کو ایک ایسے تصور سے مستحضر کیا جاسکتا ہے جو مجرد اور محض علامتی ہو، یہ گویا "فہم" لا مثال کی صورت سے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا، کہ عواطف بلا شدت نہیں ہوتے، میلان کے اصلی سنوں کو نظر انداز کرنا اور نصیب کی محدودیت اور عواطف کی قوت اور صلاحیت کو غلط ملط کرنا ہو گا۔ ان دونوں میں بدلتہ کوئی مماثلت نہیں اسی قدر کہ مماثلت لفظ بحیثیت معنوی علامت اور عواطف بحیثیت میلان میں ہوا کرتی ہے اس طرح اب ہم دوسری بات کی طرف آجاتے ہیں۔

ہم خوف یا غصہ کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے، اگرچہ ہم بڑی اور ننگ فریبی کے میلان کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان صورتوں میں میلان قیمت کی حسیّت پر موقوف نہیں ہوتا، اگرچہ جذبہ کا واقعی اظہار اگر عواطف کا نتیجہ ہے تو یہ قیمت کی حسیّت سے متین ہوتا ہے بلکہ جذبات اور عواطف کے اسی تعلق پر ہم کو مزید بحث کرنا ہے مخصوص جذبات کا اظہار عواطف کے ارتقا پر بہت متقدم ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بحسیّت سے بلا واسطہ طور پر پیدا ہونے والا جذبی اظہار ابتدائی اور اولیٰ ہوتا ہے اور یہی ارادی صر کا ست کا حقیقی پیشرو ہوا کرتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداً جذبہ ایک رد عمل ہوا کرتا ہے جس کی تیسری معروضی پہلو کی طرف سے ہوتی ہے لیکن جب جذبہ عواطف کا نتیجہ ہو تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ یہاں ہم کو کہنا چاہیے کہ ابتداً موضوع کی طرف

لے اس کے برخلاف معنی زدک بڑی یا اس کی تند مزاجی اور صلاحیت پر موقوف ہوتی ہے۔ دیکھو کتاب "اباٹ" بند ۲ (مصنف) لے دیکھو باب دوم بندہ بالور باب یازدوم بندہ ۲ (مصنف)

ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ”عواطف“ کی اصطلاح ناقص ہے۔ تاثری ارادی میلان کی حیثیت سے عواطف کے مفہوم میں حسیت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہے۔ حقیقی عواطف کی دالت تئیں اور تحریک دونوں پر ہوتی ہے لیکن عام معنوں میں صرف مقدم الذکر جزو نمایاں ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ عواطف کو ”میلانی“ کہنا صرف اس کے محرک ہونے کی بناء پر جائز ہو سکتا ہے۔ اب اگر ایک ہی جذبہ بہت سی مختلف اشیاء سے متعین ہو سکتا، تو ایک ہی عاطفہ بھی بہت سے متنوع جذبات کو متعین کر سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نفس عاطفہ کو کبھی روغمل نہیں کہتے اس صورت میں تو یہ روغمل کا آغاز کیا کرتا ہے حقیقی معنوں میں تو روغمل ہمیشہ موضوع کرتا ہے لیکن چونکہ عواطف کا ظہور سب سے پہلے انسانی سطح پر ہوتا ہے اور یہ فی الواقع انسانی ہوتے ہیں، لہذا ہمارا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ ان کو سیرت سے تعلق ہوتا ہے اور یہ کہ جذبات کی تقسیم میں ان کی کار فرمائی کی اس طرح توجیہ ہو جاتی ہے۔ کس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں کہ ہم عنقریب بالوضاحت معلوم کریں گے، تفصیل سیرت کا مطلب ہی یہی ہے کہ ابتداً معروض کی طرف سے ہونے کی بجائے موضوع کی طرف سے ہوئے۔

اب ہم زیادہ تعین کے ساتھ معلوم کر سکتے ہیں کہ سیرت سے ہمارا کیا مفہوم ہے۔ لفظ سیرت کبھی مجدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے، کبھی وسیع معنوں میں ان میں سے ایک معنی تو ہم کو اس شخصیت کی طرف سے جاتے ہیں جس کی وہ سیرت ہے اور اس شخصیت کے ارتقا کی طرف ہماری پہنائی کرتے ہیں اور دوسرے معنی ان خصوصیات کی طرف مودعی ہوتے ہیں جو اس شخصیت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔ ان دونوں معنوں میں فرق بعینہ ویسا ہی ہے جیسا کہ جڑ اور شاخ، دائرہ اور محیط، صنف اور تصنیف کے معنوں میں ہوا کرتا ہے۔ ایک کو برہمی اور خارجی پہلو سے تعلق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس میں در شہرت میں خلط مبحث کا اندیشہ ہے۔ دوسرے معنی ایسے ہیں کہ ان کو معلوم کرنے کے لئے ایک نشان راہ کی ضرورت ہوتی ہے

کیونکہ اس کا اشارہ نہ برہمی پہلو کی طرف ہوتا ہے نہ خارجی پہلو کی طرف سیرت پر اکثر مشاہیر مصنفین (جو زیادہ تر فرانسیسی ہیں) اس اصطلاح کے وسیع تر اور غامبی تر معنوں کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد اگلا ابدی قدم یہ ہوتا ہے کہ ہم خصوصیت پر اصطفاً اور تقابلی بحث شروع کر دیتے ہیں۔ اب سجاائے اس کے کہ ہم انفس سیرت اور اس کے تدریجی ارتقا کی تحقیق کریں، ہم سیرت کے مختلف نمونوں، یا اصناف کو گونا گونا گونا شروع کر دیتے ہیں اور یہاں مصنفین میں اتفاق منقود ہے۔ پھر ان نمونوں یا اصناف کا انتخاب سیرت، بہت مجموعی کی بصیرت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ کسی ایک نمایاں خصوصیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ نمایاں خصوصیت جیسا کہ اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے قواعی نفسیات کے فرسودہ عقاید پر مبنی ہوتی ہے۔

اس کا نقطہ بھی لفظ سیرت کے ابہام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کے دو معنوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک معنوں کے مطابق تو یہ ہر شخص میں ہوتی ہے اور دوسرے کے مطابق صرف معدودے چند اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ یہ مؤخر الذکر گویا محدود معنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ یا وہ سیرت رکھنا مزاج پر موقوف ہوتا ہے لیکن ایک سکاٹا سے سیرت سے ایک ایسا موضوع مدلول ہوتا ہے جس کو ایک ایسی چیز کا شعور ہے جس کو اس نے خود محال کیا ہے۔ ہمارے مراد خود ساختہ اصول کے مطابق قطعاً انفس سے ہے سوال یہ نہیں کہ فطرت و تربیت (یعنی ذکاوت مزاج) ایک شخص کو کس سانچے میں ڈھالتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص خود اپنے آپ کو کس سانچے میں ڈھالتا ہے۔ ذکاوت اس کو ان خدمات کے لحاظ سے قیمتیں بنا سکتی ہے جو وہ سرکام دے سکتا ہے مزاج کی وجہ سے وہ یار باش اور خوش طبع ہو سکتا ہے لیکن سیرت اس میں وہ باطنی فضیلت پیدا کرتی (یا کر سکتی ہے) جو تقدیر و زمین سے بالاتر ہے

سہ خطہ و صدائی کے الفاظ اس لئے افادہ کئے گئے ہیں کہ خود کاٹھ لفظ سیرت کو خالصہ اخلاقی معنوں میں استعمال کرنے کی طرف اشارہ تھا۔ کاٹھ نے قیمتوں اور باطنی فضیلت میں جو فرق بیان کیا ہے اس کے تعلق کا اہم کتاب کے مقدمہ کا قانون میل کے تحت اس میں لیکن اس کا خیال تھا کہ سیرت باحد و نہایت کمال کی طرف ترقی کر سکتی ہے اور اس میں وہ فضیلت پیدا ہو سکتی ہے جو برہمت سے بالاتر ہے، (مصنف)

تشکیل سیرت بحیثیت ارتقا شخصیت

(۵) ان ہی محدود و ممنون میں سیرت کے اکتساب پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اس سے سیرتیات اور (Axiology) کا تعلق فوراً ذہن میں آتا ہے اس کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ سیرت و مقابل غور باتیں ایسی ہیں جو سیرت کے ممنون پر ہماری گزشتہ بحث سے منکشف ہوئی ہیں (۱) سیرت کے وسیع ممنون میں جو دو عناصر شامل ہیں یعنی نام نہاد و فطری یا خارجی و روحانی یا داخلی ان میں وضاحت کے ساتھ تمیز کی جائے۔ اور (۲) تشکیل سیرت کے محدود و ممنون میں شخصیت کے ارتقا کا رقبہ یا درجہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے نہ کہ نمونہ یا صنف کا تنوع یا ثبات۔ ان دونوں باتوں سے سیرتیات اور حیاتیات کے درمیان ایک تعلق، بلکہ کہنا چاہیے کہ مشابہت پر دلالت ہوتی ہے۔ اس پر ہم غور کریں گے، لیکن یہ ہے کہ اس سے ہماری بحث میں ہم کو مد ملے لیکن اس کی حیثیت ”جملہ مقصد“ کی ہوگی حیات حیوانی اور تجربہ۔ انسانی دونوں میں جس قدر نیچے ہم اترتے جاتے ہیں، تقدم باطل، یا انتخاب اسی قدر کم ہو جاتا ہے اور جس قدر اوپر ہم چڑھتے ہیں، مطابقت کا دائرہ اسی قدر وسیع اور تنوع و اختلاف اسی قدر زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ان میں ایک اہم فرق ہے۔ زندگی کی تعریف اس طرح کی تھی ہے کہ یہ داخلی تعلقات اور خارجی تعلقات کا انضباط ہے۔ یعنی یہ کہ یہ براہ راست استمرار ذات کی طرف مودمی ہوتی ہے۔ لیکن سیرت اپنے آپ کو خارجی تعلقات کی باطنی تعلقات سے ایک خاص مطابقت میں ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں غایت زمانی شعور کا مستحق، ذات کی صلاح، ہے فرد انسانی صرف ”کنواں کھود کر پانی ہی نہیں پیتا“ وہ میتوں کی دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے نصب العین رکھتا ہے جن کے حصول میں وہ کوشاں رہتا ہے۔

لے اس میں شبہ نہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں عوارض حالات کی پابندیاں اور

لیکن اس کے علاوہ ایک فرق اور بھی ہے۔ حیاتیات میں ادنیٰ صورت سے اعلیٰ صورت کے طرف ترقی ایک قبائلی ارتقائی عمل ہے لیکن سیریات میں یہ ایک شخصی ارتقائی عمل ہے۔ یعنی یہ کہ تکمیل سیرت کا حیاتیاتی مقابل انواع کے ترقی پذیر نشو و نما میں ملتا ہے نہ کہ ایک فرد حیوان کی طبعی تاریخ میں۔ جو کام کہ حیوان نہیں کر سکتا، وہ انسان کر سکتا ہے۔ حیملگی کا قول ہے کہ حیوان کے لئے انواع کا عمل قوت سر حیات کا منتہائے کمال ہے۔ چیتا اپنی کمال نہیں بدل سکتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کو یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ اس کے کمال بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی ترقی ہی نہیں کرتا کہ خود اپنے لئے موجود ہو۔ مختصر یہ کہ ترقی و ارتقاء حیوان کے عام تجربہ کی خصوصیت ہے۔ اس میں تصورات کے لئے جیسے ہوتے۔

بقیہ مانتہ گزشتہ بحث میں اس قدر اذیت کو متحقق ذات کی شرط کے طور پر بھی تو یہ کا نقطہ اجناس بنا دیتی ہیں۔ ایسے اوقات میں انتخاب صرف وسائل وجود کی کشش تک محدود رہتا ہے۔ اور آزادی کے ساتھ انتخاب کئے ہوئے مفاد و غایات کی کوشش حصول خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ بعضوں کے لئے یہ آفت عارضی نہیں بلکہ دایمی ہوتی ہے۔ یہ لوگ وہ ہوتے ہیں جن کی شکایت ہمیشہ یہ رہتی ہے کہ "ان کو موقع ہی نہیں ملا"۔ اس میں شبہ نہیں کہ متعلین خلاق کا مصیبتوں کی برکات اور ترقی کی آفات پر وہ خامدقت رکھتا ہے لیکن پھر بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ سیرت کا ارتقا صرف اس جگہ ممکن ہوتا ہے جہاں ایک شخص متحق ذات کے مواقع خود پیدا کر سکتا ہے جس نسبت سے کہ یہ مواقع ناقص ثابت ہوتے ہیں اسی نسبت سے سیرت کا ارتقا رک جاتا ہے اگرچہ زندگی باقی رہتی ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ جو عوارض حالات ایک شخص کے راستے میں موانع پیدا کرتے ہیں ان کا اٹھالان غایات پر ہوتا ہے جن کے حصول کی وہ کوشش کر رہا ہے جس قدر ارض یہ غایاتہ مرقی ہیں اسی قدر کم اہمیت عوارض حالات کی ہوتی ہے (مصنف)

۱۔ (Phylogenetic) سے (Ontogenetic) سے بظاہر معلوم ہو گا کہ یہ بیان باب مفہم کے اس بیان کے تسلسل میں ہے جہاں نفسی تکوین اور حیاتیاتی شخصی اتقائیں مشابہت کی وکالت کی گئی ہے (دیکھو بند ۴) لیکن وہاں یہ مقابلہ نفسیاتی فرد کے ارتقا کے تعلق سے تھا، نہ کہ نفسی فرد کے ارتقا کے تعلق سے۔ یہ امر واقعی کو تاریخی شخصیتیں نہ صرف یہ کہ منفرد شخصوں میں ہوتی ہیں بلکہ یہ بہت مختلف نفسیاتی مراتب بھی کتاب کر سکتی ہیں ان وقت ہمارے پیش نظر تھا۔ (دیکھو بند ۲) لیکن چونکہ شخصی اتقائیں بازو فرسی (Palingenesis) ہوتی ہے اور اس سے قبائلی ارتقا (Phylogeny) کو فرض کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں باہمتہ کوئی حیاتیاتی تضاد نہیں۔ اس واقعہ سے وہ نفسیاتی فرق جدا ہو جاتا ہے جس کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے (مصنف)۔ تھو بواب مفہم نیز (مصنف)

لہذا یہ کوئی تجویز نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ حالات اختراع کرتا ہے، دکھانا پکاتا ہے، پھر ان کے مقابلے میں اعلیٰ ترین حیوان بھی ایک مشین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لائبنٹز نے روح حیوانی کو تو اس مشین سے تشبیہ دی، جس کو خدا نے اختراع کیا ہے، اور نفسِ ارواح کے متعلق کہتا ہے کہ ان میں سے ایک اپنے طبقہ میں ایک چھوٹی سی خدائی کے مانند ہے۔۔۔۔۔ ان میں سے ہر ایک میں ایک مخصوص کائنات ہے (یعنی ایک کائنات میں ان کا مخصوص نقطہ نظر ہے)، جہاں یہ بعض حیرت انگیز کام کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں روح بننے، یعنی ذاتی شعور اور تفکر کو اختیار کرتے، یہاں ہر شخص کائنات کے مقابلے میں خود اپنے لئے وجود کا کتاب کرتا ہے، اور بالواسطہ کام کرنا شروع کرتا ہے اور خود اپنے کردار سے اپنے آپ کو بناتا ہے۔

یہی وہ عمل ہے جس میں عینی افراد تھوڑے، یا بہت اور بڑھتے (یا نیچے آتے) ہیں۔ یہی وہ میزان مراتب ہے جس کا حیاتیاتی مقابل قبائلی ارتقا میں ملتا ہے۔ لیکن حیاتیات میں ان فروق مراتب کا اطلاق صرف انواع پر ہوتا ہے اور یہ زیادہ تر طبعی ارتقا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ سیریات میں ان فروق کا اطلاق عینی افراد پر ہوتا ہے اور یہ زیادہ ترجیعت شخصیت ان کے مختلف ارتقاؤں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ فرق بہت اہم ہے۔ یہ شخص درجہ ہی کا فرق نہیں بلکہ مقولہ کا فرق بھی ہے۔ ان دونوں میں واحد تسلسل صرف وہ ہے جو ہر ارتقا سے مدلول ہوتا ہے، یعنی تدریجی عروج یا ممکن ہے کہ تدریجی زوال فطرت کو ”روح کی دیوڑھی“ کہنے میں حلیگیل اس

لے اس ابہام کے باوجود جس پر ڈاکٹر میک ٹیگارتھ نے لے دے کی یہ سطح حیات سے سطح روح کی طرف انتقال کے متعلق حلیگیل کا تمام بیان بہت پیچیدہ و زور ہے۔ یہ سیرت افوری کم از کم اس وقت ضرور ہوتی ہے، جب ہم اس بیان کی نسیانی تادیل کرتے ہیں جب حلیگیل کہتا ہے کہ ”محض واسطہ اور منفرد قوت حیات کی موت و حیات کی ترقی ہے“ تو کیا اس کی مراد نہیں ہو سکتی کہ یہ ترقی صادق و خیر کے تصور، یعنی ایک نئی پیدائش کی طرف ہوتی ہے؟ بین الموضوعی تعالیٰ انفرادیت کا نامہ کرتا ہے جس طرح کہ ادارہ موضوعی نقطہ نظر جو اصل مل جل جاتا ہے، واسطیت یا فوریت کے لئے جہلک ہے (ضعف)۔ اسلئے قبائلی ارتقا اور شخصی ارتقا دونوں میں مخطا ایک اور وقوع اگرچہ بتایا گیا ہے۔ سیریات میں اس کے مقابل میں ملے ہیں جس طرح وہاں ارتقا کے سلسلے ہوتے ہیں، جن کو ساکن یا جامد اضافہ کہتے ہیں جن میں زعفران ہوتا ہے۔ زوال اسی طرح یہاں

تسلسل کو تسلیم کر لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی جاندار فرد کی انفرادیت اور بلا واسطہ
کا مقابلہ اس جمہوریت اور مادہ موضوعی نقطہ نظر سے کرنے میں جو ”میرا“
اور شخصیت سے بدلول ہوتی ہے وہ اس اعلیٰ مقولہ کا انکشاف کرتا ہے جس سے
ان کو تعلق ہے۔ اس شخصیت کے ناقابل تحویل اقل سے آگے اس کی عام
ترکیب کو ہم نے اس مقالہ میں معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب کہ ہم نے
ان مسائل کو صاف کرنے کی کوشش کی ہے، جن سے یہ گھرا ہوا ہے۔ ہمارے
صرف یہ کام باقی رہ گیا ہے کہ ہم معنی فرد کو اس کے برابر لانے کی کوشش کریں۔
یہ مقدمات کو نقصان اور تعب انگیز تھے، لیکن یہ آخری قدم مختصر ہو گا۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اب ہم اس کو ایسا زبانیان کریں گے۔
ہم افراد انسانی کو اشخاص اس وقت کہتے ہیں جب وہ ”مجھ“ اور ”میرا“ کے متعلق
قابل فہم گفتگو کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ جب ان کو ذات کا اس حیثیت
سے شعور کہوئے لگتا ہے کہ یہ ہر اس چیز کے ساتھ تسلسل تعلق رکھتی ہے جو اس پر
اثر کرتی ہے۔ اور جس پر یہ اثر کرتی ہے۔ حالات و مواقع کا محض خوف ہی نہیں بلکہ ان کی طرف طلبی و یہ
وہ چیز ہے جو ایک شخص کو دوسرے سے تمیز کرتا ہے ”میرا“ ”مجھ“ کے ساتھ
متغیر ہوتا رہتا ہے اگرچہ انجام کار سب کے لئے ایک ہی معروضی کائنات ہے
اور اگر موضوعی انتخاب کو صرف کائنات سے تعلق ہوتا ہے تو پھر عالم جو ہر
میں شونیا کر کے ”غافل“ ہے لہذا موجود ہے کے علاوہ اور کچھ کہنا ممکن نہ ہوتا۔ لیکن
اس عالم زمان و تغیر میں ”موجود“ ہے لہذا غافل ہے۔ اس کا
اسی قدر صحیح ہو سکتا ہے۔ بیاں کون ہر شے محکون ہوتا ہے اور ارتقا آگے بڑھنے پر
سچی دالت کرتا ہے اور سکون و جمود پر بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک انسان
کی شخصیت کا انکشاف اس حالت میں نہیں ہوتا، جس میں وہ ہے بلکہ اس حالت میں

بعد حاشیہ مندرجہ شدہ۔ اگرچہ اجماعات و افاد ہوتے ہیں جن کے متعلق یہی کچھ کہا جا سکتا ہے۔ یہ شاید میرا
کی تفصیل سے تعلق رکھتی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے (مصنف)۔ یہ اعلیٰ مقولہ یعنی قوم و اکثر
میکہ نیکاروش کے خیال کے مطابق اس خود ذات کے ساتھ مغرور یا گھبرے جو صادق اور غیر کی تجربہ کرنے والے
کے لئے تصریح و توضیح کرنا ہے (مصنف)

ہوتا ہے جس میں آنے کی کوشش کر رہا ہے لیکن کسی نصب العین کے شخصی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نصب العین اس کا اپنا ہو، اور خود اس میں اس کا آغاز ہو، اس کی غایت اور منزل مقصود خواہ کسی قدر غیر شخصی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ثبات بحیثیت بنائے ترقی اور اس ترقی کا راستہ متعین کرنے میں جدت و اجتہاد یہ دونوں ہر جائز شخصیت کی ضروری شرائط ہیں۔ اب ہم ان ہی شرائط کے لحاظ سے عینی افراد کے عام معائنہ کی کوشش کریں گے۔

حیوان کا آغاز اور انجام تو جبلتوں کے ثبات و جمود میں ہوتا ہے۔ یہ شروع آخر تک اپنی نوع کی سطح تک محدود رہتے ہیں۔ لیکن انسان بحیثیت کی تکمیل کرنے والی ذات کے راستے سے اس سطح سے ایک موقوف اور خود مختار ہستی تک ترقی کرنے میں شخصی ثبات و استوارمی کو رفتہ رفتہ حاصل کرتا ہے۔ بلکہ لیکن سب جانتے ہیں، کہ اکثر لوگ ایسے ہیں جو مکمل طور پر اور ہر طرح سے کبھی بھی اسجد سے آگے نہیں بڑھتے۔ یہ کبھی ”بالغ انعم“ نہیں کہے جاسکتے۔ یہ عمر بھر ایک حیثیت، یا بہت سی حیثیتوں سے بچوں کے مانند ہوتے ہیں۔ دیوبھی ان کو رُکے ہوئے ارتقا کی سقیم مثالیں کہتا ہے۔ لیکن ان پر اس قول کا اطلاق صرف سچلی حد پر ہوتا ہے۔ ایک جزئی اور ناقص ارتقا تو ہر ایک میں ہوتا ہے۔ بقول فو کمان یہ لوگ سیرت کے بعض خصائص کا تو اظہار کرتے ہیں، لیکن ان کی اپنی کوئی متعین سیرت نہیں ہوتی۔ ہم اپنے مقاصد کے لئے دیوبھی کی متابعت میں ان کو اپنی بحث سے خارج کر رکھتے ہیں۔

۱۔ دیکھو باب پانزدہم، بند ۱؛ باب شانزدہم، بند ۱۲؛ باب ہندہم، بند ۱۲ مصنف

۲۔ سیرت کی استوارمی اور اس کے استحکام کے ساتھ قریب قریب رکھنے والی وہ چیز ہوتی ہے جس کو سیرت کی قوت کی بہم اصطلاح سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اب ہم تعویذی دیکھ لیں۔ اپنے موضوع بحث سے ہٹ کر موزا لکڑی اصطلاح کی مزید تعریف اور ان دونوں میں تیز کرنے کی کوشش کریں گے۔ کوئی شخص بھی سیرت کی قوت کو جذبہ کے اشتداد کے ساتھ گڑبگڑ نہیں کرتا۔ موزا لکڑی سیرت کی قوت کی علامت نیچا بلکہ صفت تیر کی علامت ہے۔ پھر بعض خود رائے ارادہ ذاتی یا اجتماعہ ضد اور ہٹ کو بھی قوت سیرت کا ہم معنی نہیں کہا جاتا، کیونکہ یہ بھی فقدان قوت کی نشانی ہے۔ مختصر یہ کہ قوت سیرت کا دیوبندی استوارمی و استحکام کے

اجتماع و جدت کی شہادت تو ایک بجہ میں بھی اس وقت تک مل سکتی ہے جب
 وہ بالغ العمر شخص کے ورثہ و ترکہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ممکن ہے کہ وراثت
 کی استواری اور اس کے استحکام سے محروم ہو۔ بظاہر تو یہ عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن احمہ یہ ہے
 کہ بچہ اور جوان انسان میں بطریق کی نسبت اجتماع و جدت میں زیادہ ہوتی ہے لیکن اس امر
 واقعی کی توجیہ اجتماعی ماحول کے اثر سے ہو جاتی ہے۔ اکثر اطفال اپنی زندگی کی مشکل
 (Venus moutonniers) پہنچاتے ہیں۔ مثالاً یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ان خاص جن لینان کی نفسیاتی
 شخصیت صفر ہوتی ہے۔ جہاں انسان کو ایک ذہنی سیرت انسانی کا انتقال بند رکھتا ہے۔
 دیکھنے والے کو بے شکل کا نام دیا ہے کیونکہ نفسیاتی حیثیت سے ان کی کوئی ایسی

بقیہ ماضیہ سمجھ کر شستہ نہیں ہو سکتا، لیکن پھر بھی یہ دونوں غیر منطقی اور لازم لزوم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک
 منوں میں متغیر ہیں۔ دوسرے الفاظ میں استواری اور استحکام ایک بھٹی خیال ہے۔ باقاعدہ نشر کے برخلاف اس کا
 اظہار اور دونوں ہی اور دوسرے شیطانی کامتا کر کے میں ثابت قدمی رکھتا ہے بعض لوگ ایک میں جو بہت طاقتور
 ہوتے ہیں لیکن دوسرے کے لحاظ سے وہ اسی قدر طاقتور نہیں ہوتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس سے بھی قوت ملتی ہوئی ہے
 لیکن قوت ایک حرکتی خیال بھی ہے یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ مالا پرت (Malapert) نے کہا ہے
 ہم ان خاص کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک تو وہ جو خود اپنے مالک میں اور دوسرے وہ جو صاحب فعل ہیں جو
 توانائی کے احباب فعل ظاہر کرتے ہیں یعنی ان کی طاقات عمل وہ زیادہ تر ایک مہبت یعنی جسمانی یا عقلی زور
 ہوتا ہے جو اولاً صلاحیت کا نتیجہ ہوتا ہے اور عمر و صحت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ لیکن ان منوں میں طاقت کو، دوت
 کی طرح، ان ذرائع کے ہم معنی سمجھا جاسکتا ہے جن پر موضوع کو قدرت حاصل ہے نہ کہ نفس موضوع کی صفت کے۔
 تاہم موضوع و مروض کے جس تعال کو ہر تجربہ نال ہے اس سے ان دونوں میں کسی کسی قسم کی عقلی صفت ملتی ہوئی
 ہے۔ ہم بلا تامل مادہ کی طرف توانائی یا عقل اور توانائی بالقوہ منسوب کرتے ہیں لیکن نفسی توانائی کی اصطلاح بعضوں
 کے نزدیک ایک کھلی ہوئی نصیحت ہے اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اس تصور کا سرخیل مادہ ہے نہ کہ ذہن۔ ہم خود
 جد و جہد کر سکتے اور کرتے ہیں۔ ہم میں طاقت ضرور ہے لیکن یہ طاقت فیحد و نہی (دیکھو کتاب باب سیر و ہم
 بند ۶، باب سوم بند ۲؛ باب دوم بند ۲) لیکن بحیثیت محض طاقت، نفسی توانائی طبیعی توانائی کی طرح، بلا سمت
 ہوتی ہے اگرچہ یہ تجربے کے اعتبار سے اس کے لئے ضروری ہے۔ لہذا یہ سیرت کی طرف اشارہ نہیں کر سکتی اس کا مطلب
 یہ ہے کہ اس سے بہت سے ایسی مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر بحث کرنے سے ہم نفسیات کے دائرے سے خارج
 ہو جاتے ہیں اور اصل میں تو ہم کو ان سے کوئی سروکار نہیں (مصنف) دیکھو باب ہفتم بند ۲ (مصنف)

صورت نہیں ہوتی جس کو وہ اپنا کہیں۔ ان کی نوعیت اور اہمیت ان کے مقام پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن دیوبندیاں پر پھر مبالغہ کرتا ہے بتقلید و نقلی میں بھی کچھ نہ کچھ موضوعی انتخاب اور سیرت ہوتی ہے۔ اور جب اصل کو موضوع کے اپنے نصب العین کی مثال کے طور پر منتخب کیا جائے، تو موضوعی انتخاب اور سیرت بہت زیادہ ہوتے ہیں تاہم اس وقت ہمارے پیش نظر ہمدردی کی کشش نہیں جو چھوٹکتا ہے کہ شخصی ارتقا میں مدد کرے۔ ہمارے پیش نظر عرب کا وہ غلبہ ہے جو انجام کار اس ترقی کو روکنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہ اصول تقلید (یہ اصطلاح ڈارون کی ہے) ممکن ہے کہ ذکاوتوں کی ترقی میں مدد اور آسانیاں پیدا کرے، لیکن یہ سیرت کے نشود نمایاں آتا ہے۔ یہ ایک سپاہی کی تربیت جو تکرر کرتا ہے لیکن عام انسانوں کی تربیت نہیں کر سکتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کے کردار میں وہ تمام استواری و استحکام ہو جس کا اتباع رسوم تقضی ہے لیکن یہ محدود معنوں میں اس نسبت سے سیرت سے محروم ہوتا جس کے کہ وہ شخصی مبادلات، ذاتی اعتقادات اور اپنی زندگی کے کسی نصب العین سے محروم ہے۔ پھر سیرت کے مبادی و اصول کے لحاظ سے بھی وہ دیوبند کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کو اس ہمنوع افراد کے ساتھ مان کیا جاسکتا ہے یہ اتحاد و لحاظ ذاتی خصوصیات کے ہو، یا بلحاظ پیشہ کے، یا کسی اور حیثیت سے۔ لیکن اس قسم کی فروغی نفسیات جس کو سیرت یا تقابلاً بھی کہا جاسکتا ہے، ہم سے کوئی تعلق نہیں رکھتی چھ شخصیتوں کے اصول و طوائف سے آگے نہیں بڑھنا چاہتے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم عینی افراد میں بحیثیت اشخاص نفسیاتی مراتب کے لحاظ سے کس طرح تمیز کریں گے، یا ایک ہی فرد کی اس حیثیت سے ترقی کو کس طرح واضح کریں گے؟ اس سوال سے ہم (axiology) اور سیرت یا تقابلات کی طرف مود کرتے ہیں جس کی طرف ہم نے سنہ کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شخصیت اور قیمتیں ایک دوسرے میں جڑیں ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ

قیمتوں اور محرکات کو مدارج مراتب سے متصف کرنے کا واحد نفسیاتی معیار ہمارے پاس
ذہنی فکر و ذہنی ارادہ ذات ہے۔ اب جہاں تک کہ نفسیات کو تعلق ہے شخصیتوں
کے رتبے یا ان کی ترقی کی تعیین کی وہ خد بنا ان ترکیبی ترجیحات پر مشتمل ہوتی
ہے جو ان شخصیتوں کی زندگی کے نصب العینوں سے منکشف ہوتی ہیں۔ دنیا کا
اندازہ کرنے میں فرد خود اپنا ایک رتبہ مقرر کرتا ہے یعنی یہ کہ اگر عالم صغریٰ سے معلوم
ہو جائے تو انسان بھی دریافت ہو جاتا ہے۔ اس کی دنیا اس کی دلچسپیوں سے
محدود ہوتی ہے جس قدر تنگ یہ دلچسپیاں ہوتی ہیں اسی قدر تنگ اس کی دنیا
ہوتی ہے اور شخصی ارتقا کی میزان میں جس قدر پھیلا درجہ اس کا ہوتا ہے اسی قدر
کم علم اس کو اپنا یا اپنے امکانات کا ہوتا ہے بلکہ اس کے برخلاف جس قدر
وسیع وہ دنیا ہوتی ہے جس پر اس کی زندگی کی سکیم مادی ہوتی ہے اسی قدر
زیادہ باقاعدہ اور متحد اس کے عواطف اور عملی ضوابط ہوں گے۔

بطبعاً تو جب ایک فرد انسانی کے زمانے سے بلوغت کی طرف بڑھتا ہے،
تو گویا اس میں ترقی ہوتی ہے اور جس طرح وسیع تر تجربہ نہی تئیں کا باعث ہوتا جاتا ہے
اسی طرح ممکن ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے بہت سے "اصناف سیرت" کا اظہار
کرے۔ پھر جب ہم وحشی اقوام کا مقابلہ تمدن اقوام سے کرتے ہیں تب بھی ایسا ہی
نشو و نما ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں جس کی جگہ عواطف، اور گریز یا خواہشات کی جگہ
مستقل ضوابط لے لیے ہیں۔ جوانی اور صغر سن کا جوش فوریت اور محض قوت
حیات کی ادنیٰ سطح سے اس اعلیٰ سطح کی طرف انتقال کی علامت ہوتا ہے،
جہاں ذہنی فکر اور ذہنی ارادہ ذات اپنے آپ کو عوارض حالات کی اس رو سے

۱۔ دیکھو باب شانزدہم بند ۲۲ (مصنف) ۲۔ Microcosm ۳۔ دیکھو باب ہفتم بند ۲۔

یہاں مذکورہ بالا حیاتیاتی مثال بہت بصیرت افروز ہیں۔ ایک جوان اسی قدر مبالغہ کرتا ہے جس قدر وسیع
اس کا وہ دائرہ زمان و مکان ہوتا ہے جہاں کے مطابق وہ اپنے کردار کو مضبوط کرتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ
ایک شخص نفسیاتی سیرت کی میزان میں اسی قدر مبالغہ کرتا ہے جس قدر زیادہ بیدار و بوزوں اس کا وہ

نمایات ہوتی ہیں جن کے حصول کی کوشش کرتا ہے تفصیل کے لئے دیکھو مینیس کی کتاب Data of Ethics

باب ہفتم و ہفتم خصوصاً باب ہفتم مصنف ۱۔ دیکھو باب ۱۲ (ہفتم بند مصنف)

صراحتہ تمیز کرتی ہے اور اپنے آپ کو اس رو کا مد مقابل بناتی ہے جس میں وہ اس سے قبل کم دیکھ لے بس کی حالت میں بھی چلی جا رہی تھی۔ بقول جیکل عالم ارواح کی خوشبو انسان میں سے آئے لگتی ہے اور وہ ایک وہی سیرت شخص کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اب یہ ایک ایسا انسان بن جاتا ہے جو اپنے ارادہ کا مالک ہے جس قدر زیادہ واحد اور راسخ اس کا مقصد ہوتا ہے اور جس قدر زیادہ "باطنی" اس کی وہ ذات ہوتی ہے جس کو وہ پہنچنے کی کوشش کر رہا ہے اسی قدر زیادہ اس کی ترقی ہو سکتی ہے بلکہ یہ ترقی اگر نفسیاتی نقطہ نظر سے تو ترقی ہوتی ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ اخلاقی حیثیت سے متزلزل ہو۔ کائنات بھی اس بات کو تسلیم کرتا تھا کہ "ایک بد سیرت شخص اپنے مقررہ ضوابط کی تعمیل کی وجہ سے ہم میں نفرت کا جذبہ برپا سمجھتا رہتا ہے لیکن پھر بھی یہ اس نیک طینت شخص کے مقابلے میں قابلِ تعریف ہے جو کوئی سیرت ہی نہیں رکھتا" یہ نیک ہو، یا بد اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی بڑی حد تک شخص ہے اور نفسیاتی حیثیت سے اسی قدر زیادہ سیرت رکھتا ہے جس قدر زیادہ اظہار وہ غایت کی تنہائی کا کرتا ہے اور جس قدر کم آسانی سے وہ اس سے منحرف ہوتا ہے اور جس قدر وسیع اور متطابق یہ غایت ہوتی ہے۔

اس قسم کی شخصیت کے ارتقا میں حالتِ بحران کا واقع ہونا اصول ہے، نہ کہ استثناء، خصوصاً اس وقت جب تمام اشیاء کا مکمل تجاوز عن العینیت قدیم زندگی کو جدید زندگی سے علیحدہ کرتا ہے نفسیاتی حیثیت سے اس کے علاوہ کچھ اور بھی نہیں بچتا، کیونکہ جس قدر گہرا یہ تنبیہ ہوتا ہے اسی قدر مرکزی اس کا ہونا ضروری ہے۔ بزرگ نے ایک جگہ کہا ہے کہ "جو شخص روح کو باطن کی طرف متوجہ کرتا ہے، وہ اس کی تمام طاقتوں کو مجتمع کرتا ہے اور اس کی وسعت تر قوسی تر پرواز کے قابل بناتا ہے"۔ یہ ایسا امر واقعی ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے بلکہ جس چیز کو مذہب میں "ہدایت" یا "دوسری"

۱۔ یہاں تک کہ شوقِ ہمارے اس کو تسلیم کرتا ہے جس نے اپنے اس عقیدہ کے ساتھ "مشرقِ باطنیہ" کی مدد سے متحد کیا (صنف)

پہلے انہیں کہتے ہیں وہ اس کی نمایاں ترین مثال ہے یہ "تغیر قلب" اکثر فریب و ہوا کرتا ہے اور اس کی اصلیت بھی محقق "طراحی" ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات یہ حقیقتی بھی ہوتا ہے۔ اور جن لوگوں کو جیسی نے مذہبنا دور طبع "کہا ہے ان میں تو یہ اس قدر موثر ہوتا ہے کہ تمام دنیا اس کا احترام کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے دعویٰ کیا کہ وہ دنیا پر غالب آچکے ہیں اور یہ کہ اگرچہ دنیا میں ہیں لیکن اہل دنیا سے نہیں۔ انہوں نے اس "ان کو پایا ہے جو تمام فہم سے بالاتر ہے" انہوں نے "تمام کام کرنے کی طاقت کو ایک باطنی اور روحانی وجود کے شعور میں موجود پایا ہے جو ان کے شعور ذات سے بھی زیادہ عمیق ہے۔ کہنا چاہیے کہ اصل ترین معنوں میں شادکشی کی حالت ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ جس رہنما ذات نے اس نئی زندگی کو پیدا کیا ہے وہ "الہی" تھی۔ اس پر اسرار اور بظاہر روحانی سرپرست کے متعلق ہم کچھ ہی کہیں جس کی طرف انہوں نے ملاحظہ کیا، لیکن اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ ان کی زندگیوں نے ان کے اقوال کی تصدیق کی۔ وہ یقیناً گوشت و پوست کی کمزوریوں انسانوں کے خوف اور ان زمانی اندیشوں اور تشویشوں پر فائق ہیں جو اکثر لوگوں کو غلام بنائے رکھتے ہیں اور جو شاید "کراہت ذات اور یاں ذات" کی طرف مودعی ہو گئے ہیں اور جن سے نجات

لے جو بات کہ اس کے لیے صحیح ہے وہی کتر درجہ میں بحران کی تمام حالتوں کے لیے بھی صحیح ہے لہذا ان کی فکر خاص طور پر جو کیسے بنیاد کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن مناسب ہو گا کہ جس ذات کو "ذات بد" کہا گیا ہے اس میں اس قسم کے بحران کی ایک مثال پر غور کر لیا جائے۔ اس قسم کی سب سے پہلی مثال جو ہمارے ذہن میں فوراً آتی ہے وہ شیکسپیر کے ڈرامہ "احمد سوم" میں ڈیوک آف گلوسٹر کی ہے، اگرچہ واقعہ یا افسانہ میں اس سے بہتر اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔ یہ ڈیوک اپنی ذاتی بدورتی اور کمزوری کی وجہ سے بھائی کی ادا کی حکومت کے درباری لہو لب میں شریک نہ ہو سکتا تھا۔ لہذا وہ اس ڈراما کے پہلے سین میں اپنی خودکامی کو اس فیصلہ پر ختم کرتا ہے کہ

"چونکہ میں اپنے آپ کو عاشق ثابت نہیں کر سکا، لہذا میں نے عزم راسخ کر لیا ہے کہ میں اپنے

آپ کو باجی ثابت کروں گا، اور ان دنوں کی بیکار اور بے ایمان مسرتوں سے نفرت کروں گا۔"

اور اس نے پانچپ کو ایسا ہی نہایت کیا اپنی موت سے قبل کی رات کو "میں باجی ہوں" اس کے تقریباً ان ہی الفاظ میں صنف

صرف اس نئی ٹینڈنس سے ہوتی ہے۔ اس طرح کم از کم ان مذہبی نادرسوں کو لوگوں کے لئے "منقسم ذات" کا خاتمہ ہوا، اور اس کی جگہ اس باطنی امن و امان دینے والی جن کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے ان کو پایا ہے۔ ایک نیا اور ایک غایت کی وجہ سے ان کی تمام ہستی روشن اور مسرت سے چونک اٹھے گی۔ بلحاظ ذہن و ارادہ انہوں نے تمام حقیقت کی بنا اور تمام خیر کے سرچشمہ کے ساتھ اتفاق کیا۔ اب اس کے بعد ان کا مخالف کوئی بھی ہو، ان کو کسی سے خوف کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ وہ اس پر ثابت قدم رہے اور اپنے وسیع ترین تحقیق ترین اور عملی ترین علم کے لئے زندگی میں اپنے آپ کو وقف کیا، اور موت کے وقت ان کے ساتھ وفاداری کی قیمتوں کی میزان میں اعلیٰ ترین کو انہوں نے موضوعی انتخاب سے حاصل کیا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت شخصیتوں کے انہوں نے اعلیٰ ترین مراتب کو پایا۔ ان کی دنیا خود غرضانہ و پھیپوں سے محدود نہ تھی، کیونکہ وہ خدا سے محبت کرتے تھے جس میں جس کی وجہ سے اور جس کے لئے ہمارا اشیاء ہیں۔ رہ گئے وحدت استواری و استحکام اور اجتہاد و سوان سے آگے اور کوئی چیز نظری نہیں آتی۔ ان کے بعد کوئی مزید حالت بجز انہیں صرف ترقی ہے۔ ہم نہایت شد و مد کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس سے حیات بالایمان میں کمی نہیں آتی، کہ اس کا نام نہاد شعور ہی علمباتی نقطہ نظر سے ناقابل تصدیق ہو سکتا ہے۔ اس وقت ہم کو طرف نفسیاتی امور واقعہ سے تعلق ہے، اور یہ امور بالکل غیر مشتبہ ہیں بعض لوگ جواب دینے کی طرف مائل ہوں گے کہ یہ امور واقعہ نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کیا اب اور خوبصورت نصب العین ہیں لیکن یہ جواب بھی بے کار ہے۔ لیکن جب سیرت زیر بحث ہو، تو بالخصوص نصب العین یا قیمتوں سے زیادہ اہم اور کوئی نفسیاتی امور واقعہ نہیں، جو کردار کو متعین کرتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ ترین کا حصول مشکل ترین ہے تاہم مشکلات عوارض حالات میں نہیں، بلکہ ذات میں رونما ہوتی ہیں، لیکن اسی وجہ سے مذہبی نادرس طبع لوگ شخصیت کے مطالعہ میں ہمارے لئے سب سے زیادہ سبق آموز ہوتے ہیں۔ ہمیں اُس دہ سے کہ ہم نے اپنے مقالہ کی حدود کے اندر اندر اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ شخصیت کی ترقی اشکال سیرت میں مرکزی واقعہ ہے۔ اسی واقعہ

کی بدولت سیرتیاں عام نفسیات کے ہم پلہ ہو جاتی ہے۔ یعنی فرد کی سیرت اس کے عالم صغریٰ میں مکمل انداز ہوتی ہے۔ یہ گویا ایک معروضی تفریق ہے جو موضوعات معینہ دستوں میں یعنی فرد کی نفسی تنظیم، نہ کہ بے رنگ اور غیر شخصی تفکر و تامل کے مطابق ترقی کرتا ہے۔ اس بحث کے ضمن میں ہم نے پیش ان مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو مکمل سیرتیاں کے لئے ضروری ہیں لیکن ان پر تفصیلی بحث سے ہم اپنے اصلی موضوع سے بہت دور جا پڑتے ہیں۔ یہاں صرف ایک بحث پر زور دینا ضروری ہے یعنی یہ کہ ان تمام مسائل کو ایک آئی کل کی روشنی میں دیکھنا چاہیے جس پر ان کے معنی اور ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس تکنیکی ترکیب سے ہے جو شخصیت کو متکشف اور بالضرورت مکمل کسی نے کیا خوب کہا ہے۔

اس قوت سے جس سے تمام ہستیاں جگڑھی ہوئی ہیں،
صرف وہی شخص آزاد ہو سکتا ہے، جو اپنے اوپر تصرف حاصل
کرے۔

— — —

صحت نامہ نفسیاتی اصول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶	۲	ماشیطر	ہم کو یہ بھولنا	۳۲۷	۱۴	زائد سے ساڑھین	زائد ساڑھین
۲۰	۱۰	انکار کیا	انکار نہ کیا	۳۲۹	۱۸	یہ تیقن	یہ تیقن
۵۰	۱۹	اس کا ملک	اس کا مالک	۳۳۹	۳	جسمی شعور	جسمی شعور
۷۲	۲۳	بند	بند (۱)	۳۵۳	۱۳	بو کے لئے زیادہ	بو کے سے زیادہ
۱۱۰	۲۴	مجموعہ نہ ہوتا	مجموعہ ہوتا	۳۵۵	۱۰	ماثر	ماثر
۱۲۷	۱۳	واضح ہے	واضح ہو	۳۶۰	۱۱	ہمارے ساتھ	ہمارے سامنے
۱۴۴	۱۸	شاید	شاہد	۳۷۴	۷	کرتے ہیں کہ	کرتے ہیں کہ
۱۴۸	آخری	اورادی	اورادی			سکتے ہیں کہ	سکتے ہیں کہ
۱۶۳	۱۱	ہیں بقول جمہور	ہیں بقول جمہور	۳۸۴	۱۱	کا رآمد متلازم	کا رآمد متلازم
۱۸۱	۶	لاہری	لابدی	۳۹۲	۲۴	بھرنے	چھونے
۲۱۱	۱۸	”فاضا“	”فاصلہ“	۴۲۷	۱	انوذجات	انوذجات
۲۱۷	۲۰	نصف کمرہ	نصف کمرہ	۴۳۹	۲	نبی کوئے کا	نبی کرنے کا
۲۳۸	۲۰	”مازرم و تصورات“	”مازرم و تصورات“	۴۴۱	۱۹	مقولات	مقولات
۲۵۱	۳	یا ”مانوس“	یہ مانوس	۴۴۸	۱۲	مقولات	مقولات
۲۵۳	۱۳	کم مناسب	کم مناسب	۴۶۵	۱۶	من حیث بھی	من حیث بھی
۲۸۰	۱۲	دست و رازی	دست و رازی	۵۱۳	۱۹	شبہ نہیں ہیں	شبہ نہیں ہیں
۲۹۸	آخری	میریلراف	پرگیراف	۵۱۴		اس سے وجود	اس کے وجود
۳۰۱	۹	ازاز	اندازہ	۵۲۰	۱۵	شیاء	اشیاء

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۲۳	۵	ہمارے وہ	ہمارے لئے	۵۶۵	۵	قبائی	قبائی
۵۶۰	۸	بحرہ	تجربہ	۵۶۳	۴	ضرورت نہ تھی	ضرورت تھی
۵۶۲	۳	رہ یا	رہ گیا	۵۶۶	۲۱	نفسیات پہنچاتی	نفسیات بہم پہنچاتی

